SAPIENTIA FIDEI

Serie de Manuales de Teología

Dios, horizonte del hombre

Juan de Sahagún Lucas



DIOS, HORIZONTE DEL HOMBRE

POR

JUAN DE SAHAGUN LUCAS



BIBLIOTECA DE AUTORES CRISTIANOS

MADRID 1994

Con licencia eclesiástica del Arzobispado de Burgos (10-XII-1993)

Depósito legal: M. 756-1994
ISBN: 84-7914-115-8
Impreso en España. Printed in Spain

INDICE GENERAL

Págs.

PRIMERA PARTE

BUSQUEDA DE DIOS EN LA HISTORIA

SEGUNDA PARTE

EL CONOCIMIENTO FILOSOFICO DE DIOS

TERCERA PARTE

DIOS Y EL MUNDO

BIBLIOGRAFIA

I. DICCIONARIOS Y ENCICLOPEDIAS

BRANDON, S. G. (ed.), *Diccionario de religiones comparadas*, 2 vols. (Madrid 1975).
GIRARDI, G. (ed.), *El ateísmo contemporáneo*, 4 vols. (Madrid 1971-1973).
KÖNIG, F., *Diccionario de las religiones* (Barcelona 1964).
PIKAZA, X.-SILANES, N. (eds.), *Diccionario teológico. El Dios cristiano* (Salamanca 1992).
POUPARD, A., *Diccionario de las religiones* (Barcelona 1990).

II. OBRAS GENERALES

ALFARO, J., *De la cuestión del hombre a la cuestión de Dios* (Salamanca 1988).
BALTHASAR, U. VON, *El problema de Dios en el hombre actual* (Madrid 1960).
BRENTANO, F., *Sobre la existencia de Dios* (Pamplona 1979).
BUBER, M., *Eclipse de Dios. Estudios sobre las relaciones entre religión y filosofía* (Buenos Aires 1970).
CHARBONNEAU, P. E., *El hombre en busca de Dios* (Barcelona 1985).
COLLINS, J., *God in Modern Philosophy* (Westpon 1978).
CORTINA, A., *Dios en la filosofía trascendental de Kant* (Salamanca 1981).
DAWSON, CH., *Progrés et religion. Une enquête historique* (Paris 1935) (Prólogo y trad. de D. Rops).
DELANGLADE, J., *Le problème de Dieu* (Paris 1968).
DESROCHES, H., *El hombre y sus religiones. Ciencias humanas y experiencia religiosa* (Estella 1975).
DÍAZ, C., *Preguntarse por Dios es razonable. Ensayo de Teodicea* (Madrid 1989).
— *Ilustración y religión* (Madrid 1991).
ELIADE, M., *Historia de las creencias y de las ideas religiosas*, 4 vols. (Madrid 1978-1980).
FABRO, C., *El problema de Dios* (Barcelona 1963).
FORMENT, E., *El problema de Dios en la metafísica* (Barcelona 1986).
GARRIGOU-LAGRANGE, R., *Dieu. Son existence et sa nature* (Paris 1920) (trad. cast., Madrid 1976).
GILSON, E., *Dios y la filosofía* (Buenos Aires 1945).
GÓMEZ CAFFARENA, J., *Metafísica trascendental* (Madrid 1970).
— *El teísmo moral de Kant* (Madrid 1983).
— *Lenguaje sobre Dios* (Madrid 1985).

— (ed.), *Religión* (Madrid 1993).
GÓMEZ-HERAS, J. M., *Religión y modernidad* (Córdoba 1986).
GONZÁLEZ ALVAREZ, M., *Tratado metafísico de la última causa del ser. Teología natural* (Madrid 1968).
JAKI, S. L., *The road of science and the Ways to God* (Chicago 1978).
JAMES, E. O., *Introducción a la historia comparada de las religiones* (Madrid 1973).
JÜNGEL, E., *Dios, misterio del mundo* (Salamanca 1984).
KASPER, W., *El Dios de Jesucristo* (Salamanca 1985).
KOLAKOWSKI, L., *Si Dios no existe* (Madrid 1985).
KÜNG, H., *¿Existe Dios?* (Madrid 1978).
LUBAC, H. DE, *Por los caminos de Dios* (Buenos Aires 1962).
— *El drama del humanismo ateo* (Madrid 1967).
LUCAS, J. DE SAHAGÚN, *Interpretación del hecho religioso. Filosofía y fenomenología de la religión* (Salamanca ^{2}1990).
— *Alcance significativo del lenguaje humano sobre Dios* (Burgos 1975).
MARTÍN VELASCO, J., *El encuentro con Dios. Una interpretación personalista de la religión* (Madrid 1976).
MARX, K.-ENGELS, F., *Sobre la religión* (Salamanca 1974) (edición preparada por R. Mate y H. Hassmann).
MESLIN, M., *Aproximación a una ciencia de las religiones* (Madrid 1968).
MUCK, O., *Doctrina filosófica sobre Dios* (Barcelona 1986).
MUGUERZA, J., «El problema de Dios en la filosofía analítica. De la crítica de la teología filosófica a la lógica del lenguaje religioso»: en ReF 25 (1966), 291-327.
NEWMANN, J. H., *El asentimiento religioso* (Barcelona 1960).
OLASAGASTI, M., *Estado de la cuestión de Dios* (Madrid 1986).
PANNENBERG, W., *Cuestiones fundamentales de teología sistemática* (Salamanca 1976).
PLANTINGA, A., *Does God Have a Nature?* (Milwankee 1980).
— *The Ontological Argument from St. Anselm to Contemporary Philosophers* (New York 1965).
RAHNER, K., *Oyente de la palabra. Fundamentos para una filosofía de la religión* (Barcelona 1967).
RATZINGER, J. (ed.), *Dios como problema* (Madrid 1973).
RICCIOTTI, J. (ed.), *Con Dios o contra Dios* (Barcelona 1956).
RIES, J., *Lo sagrado en la historia de la humanidad* (Madrid 1988).
ROVIRA, R., *Teología ética. Sobre la fundamentación y construcción de una teología racional según los principios del idealismo trascendental de Kant* (Madrid 1986).
SÁDABA, J., *Lenguaje, religión y filosofía analítica* (Barcelona 1977).
SCHELER, M., *De lo eterno en el hombre. La esencia y los atributos de Dios* (Madrid 1940).
SCHULZ, W., *El Dios de la metafísica moderna* (México 1961).
TILLICH, P., *Teología sistemática* I (Salamanca 1981).
TORRES QUEIRUGA, A., *La revelación de Dios en la realización del hombre* (Madrid 1987).
TRESMONTANT, C., *¿Cómo se plantea hoy el problema de Dios?* (Barcelona 1969).

VV.AA., *De la connaissance de Dieu* (Bruges 1958).
— *L'existence de Dieu* (Paris 1961).
— *Convicción de fe y crítica racional* (Salamanca 1973).
— *Dios-Ateísmo. III Semana de Teología Universidad Deusto* (Bilbao 1968).
— *El problema del ateísmo* (Salamanca 1967).
— *Dios hoy* (Barcelona 1968).
— *La muerte de Dios. Ateísmo y religión frente a la realidad de hoy* (Madrid 1968).
WEISSMARH, G., *Teología natural* (Barcelona 1987).
ZAMBRANO, M., *El hombre y lo divino* (México [3]1973).
ZUBIRI, X., *Naturaleza. Historia. Dios* (Madrid 1978).
— *El hombre y Dios* (Madrid 1984).
— *El problema filosófico de la historia de las religiones* (Madrid 1993).

SIGLAS Y ABREVIATURAS

Aph	Archives de Philosophie.
BL	Les Belles Lettres.
CB	Corpus Berolinense.
CiT	Ciencia Tomista.
D	DENZINGER, H., *El magisterio de la Iglesia* (Barcelona 1963).
EThL	Ephemerides Theologicae Lovanienses.
IgVi	Iglesia Viva.
LumVie	Lumière et Vie.
MG	MIGNE, J. P., *Patrologia Graeca.*
ML	MIGNE, J. P., *Patrologia Latina.*
MystSal	*Mysterium Salutis,* 4 vols. (Madrid 1969-1975).
NRTh	Nouvelle Revue Théologique.
RaF	Razón y Fe.
RET	Revista Española de Teología.
ReF	Revista de Filosofía (Consejo Superior de Investigaciones Científicas).
RO	Revista de Occidente.
RPhL	Revue de Philosophie de Louvain.
RThL	Revue de Théologique de Louvain.
ScEcl	Sciences Ecclésiastiques.
ScS	Science et Esprit.
VV.AA.	Varios Autores.

NB. Las obras de Santo Tomás son citadas de la siguiente manera:

I; I-II; II-II; III:	*Summa Theologica.*
C.Gent.:	*Summa contra gentes.*
De Verit.:	*Quaestiones disputatae de veritate.*
Sent.:	*Libri sententiarum.*
De Pot.:	*Quaestiones de potentia.*
Quodl.:	*Quodlibeta.*
In Met.:	*In libros metaphysicorum Aristotelis.*

DIOS, HORIZONTE DEL HOMBRE



INTRODUCCION

EL HOMBRE PREGUNTA POR DIOS

Los puntos temáticos que abordamos en esta introducción general son éstos: 1. La enseñanza de la historia. 2. Contextos históricos de la pregunta por Dios. 3. Dialéctica del preguntar humano. 4. Problema del hombre y cuestión de Dios.

I. LA ENSEÑANZA DE LA HISTORIA

La historia de la reflexión sobre Dios describe las variaciones del concepto «Dios» a través del tiempo y del espacio, pero no los cambios y vaivenes de su realidad objetiva. Es la historia de sus objetivaciones mentales y formulaciones categoriales, quedando fuera de este proceso su ser y realidad. Dios en sí mismo no cambia. Es inmutable.

En este largo proceso histórico, un hecho aparece en toda su evidencia: la preocupación incesante del ser humano por el más allá de la realidad histórica. Se trata de una inquietud que emerge en formas distintas en los momentos cruciales de la humanidad, cuando percibe más hondamente la necesidad de sentido y cobra conciencia de lo irreversible. Las diferentes afirmaciones sobre Dios revisten entonces el carácter de aproximaciones graduales y complementarias a una instancia o entidad misteriosa que confiere sentido pleno a la existencia humana y fija el destino de la historia. Semejante realidad se presenta también como el punto de referencia de toda teoría y el horizonte de toda praxis, que, además de justificar el orden eticosocial, ofrece marco válido de comprensión de la realidad global, del ser en su conjunto.

Asimismo es preciso reconocer que la extrañeza que causan en nuestros contemporáneos algunas de las formas de presentar la divinidad hoy suscitan diversas actitudes que van desde el rechazo del tema, por anacrónico, hasta el intento sincero de reformarlo y traducirlo en categorías y fórmulas inteligibles para el hombre de nuestro contexto cultural.

Hasta muy entrada la Edad Moderna, el Dios de la tradición judeocristiana, ser trascendente y personal, ostentó el privilegio de dotar de sentido a la vida humana y de dar coherencia racional al pensamiento. Pero no siempre ha sido así desde entonces. A partir del siglo XVIII, la filosofía revisionista de M. Kant (1724-1804) socavó

los presupuestos epistemológicos de aquella convicción, llegando a cuestionar más tarde con los epígonos kantianos (Hegel, Fichte, Schelling) y Nietzsche la misma consistencia objetiva metahistórica del Dios de la religión.

Por otra parte, esta misma historia muestra la crisis de los signos tradicionales en que el hombre ha venido vertiendo su conocimiento del Absoluto trascendente y sus vivencias religiosas. El ocaso del Dios de la mitología, la crítica de la religión supranaturalista, la reinterpretación de la divinidad y la remodelación de las vivencias del Absoluto han llevado al hombre actual a recuperar niveles profundos de sí mismo que, más que negar la realidad de Dios, imponen la necesidad de una búsqueda renovada que lo haga compatible con la cultura humanista actual de Occidente.

Puesto que la razón tecnológica prevalente hoy es incapaz de enfrentarse con los principios filosóficos que dan razón última de la existencia humana y apuntalan la marcha irreversible de la historia, el hombre de nuestro tiempo se siente obligado a ponerse en relación con una instancia superior que dote de coherencia y dé profundidad a su vida personal y colectiva. Esto lo impulsa a mantener una doble fidelidad en su búsqueda de Dios: fidelidad a la verdad que pretende formular, y fidelidad a la situación histórica en que ha de expresarla [1]. Esta necesidad, que ha marcado la pauta del pensamiento humano en la historia, dicta el itinerario de nuestro trabajo.

En una palabra, la tradición cultural y filosófica presenta a Dios como el eterno necesario, ve al mundo como espacio y período de tránsito y considera al hombre como realidad intermedia entre el Dios permanente y el mundo perecedero. Por el contrario, la cultura actual, que concibe cada vez más al mundo como hechura del hombre, margina en buena medida la cuestión de Dios, convencida de que el único responsable de la historia, cuajada de luces y de sombras, no es otro más que el ser humano, cuyas contradicciones son también las del mundo [2]. No obstante, nuestros contemporáneos siguen planteando la cuestión de Dios, porque no encuentran en la razón tecnológica la panacea de los males que aquejan a la humanidad. Pero, eso sí, la plantean no desde el cosmos, sino desde el mismo hombre en relación con sus semejantes, esto es, desde la vida en sociedad y la utopía colectiva.

[1] Cf. GÓMEZ-HERAS, J. M., *Religión y modernidad* (Córdoba 1986), 197-205.
[2] JÜNGEL, E., *Dios como misterio del mundo* (Salamanca 1984), 77-82.

II. CONTEXTOS HISTORICOS DE LA PREGUNTA POR DIOS. LA TRADICION Y LA ACTUALIDAD

El hombre progresa preguntando. Pero no pregunta porque desconozca las cosas por completo. No parte de la ignorancia total, sino de un conocimiento inicial imperfecto que desea completar hasta el límite de sus posibilidades. Esta es la razón de su incesante indagación, que lo lleva a encontrar la verdad en las cosas que lo rodean y en sí mismo, aunque nada de lo que tiene a mano le proporcione la última respuesta y sacie su necesidad de saber.

Esta insuficiencia es la raíz de la permanente insatisfacción que lanza históricamente a los humanos a la búsqueda de una realidad indeficiente y absoluta que sea fundamento de todo y constituya la meta de sus tendencias y aspiraciones. Que colme los anhelos de irreversibilidad que los caracterizan. Este proceso ha estado marcado en todo momento por las circunstancias y condiciones propias de cada época. De ahí la necesidad de distinguir entre el contexto tradicional y el actual en el planteamiento de la cuestión de Dios.

1. **Contexto tradicional de la pregunta por Dios**

Dos han sido los procedimientos o vías que se han seguido tradicionalmente en el planteamiento del problema de Dios: el antropológico y el cosmológico.

El camino antropológico parte del análisis de la experiencia de la relación del hombre con el mundo y con los demás hombres y abarca una amplia gama de vivencias integrada por conocimientos, voliciones, sentimientos, afectos, comportamiento ético y conciencia histórica. Este análisis lleva al convencimiento de que la vida humana sobre la tierra, tomada en toda su amplitud y profundidad, es inexplicable sin la presencia de un ser desconocido, totalmente otro, que polariza y da sentido a la propia experiencia. Ante sus ojos, el hombre carece de sentido si no se trasciende en uno mayor que él situado más allá del tiempo y del espacio.

La vía cosmológica, llamada también ontológico-metafisica, procede del conocimiento del cosmos y tiene en cuenta las características comunes de todos los seres del universo. Comprende el amplio marco de realidades de las que tenemos noticia. Al igual que el análisis anterior, este último pone en evidencia la precariedad del mundo en su estado actual y la imposibilidad de explicarse por sí mismo, así como la necesidad de otra realidad de distinto orden que posibilite su existencia.

Sobre ambas vías se han hilvanado una serie de discursos racionales que dan lugar a los distintos sistemas filosóficos y teológicos registrados en la historia. Entre ellos destacan hoy, como los más significativos, la teología fundamental clásica basada en la filosofía tomista; el neotomismo trascendental de inspiración kantiana, representado por Maréchal y Rahner; el discurso teológico fundamental de la Reforma, con Barth, Bultmann y Jüngel; el discurso antropológico crítico de W. Pannenberg, H. Küng y X. Zubiri, basado en el «sentido racional» [3]. Todos estos sistemas, que se consideran herederos de los antiguos, pretenden establecer un encuentro con Dios a nivel intelectivo, manteniéndose fieles a la tradición filosófica y teológica.

2. Contexto actual de la pregunta por Dios

El hombre de nuestra cultura, preferentemente científica, ha desvelado los misterios del mundo y, aunque todavía le restan parcelas insondables, sabe lo que puede dar de sí su conocimiento de la realidad. Conoce cada vez mejor el comportamiento de la naturaleza, así como los factores que influyen en él y las leyes que lo rigen. Pero se vale de este pretexto para no aceptar a Dios como hipótesis de trabajo porque la considera encubridora de la ignorancia de épocas pasadas.

Escudado en la ciencia y en la técnica, cuyas carencias actuales serán subsanadas indudablemente mañana, el hombre de hoy, situado en su mayoría de edad, se refugia en la seguridad de lo inmediato y prescinde de todo fundamento trascendente [4]. Crea así un mundo tecnificado, cuyas características principales son la profanidad y el propósito intencionado de comprenderse a sí mismo y al mundo que lo rodea prescindiendo de lo metaempírico y trascendente. Hechura del mismo hombre, este mundo deja de transparentar a Dios y, en su lugar, devuelve la imagen del mismo hombre, que se proyecta como autor de la realidad y de la historia Por este motivo, en los últimos ciento cincuenta años, la pregunta por Dios, como fundamento último de todo, se ha hecho irrelevante en amplios sectores de nuestra cultura, como lo reconoce el mismo M. Heidegger: «Quien haya experimentado cuáles han sido los origenes de la teología, tanto de la fe cristiana como de la filosofía, preferirá hoy, en el ámbito del pensar sobre Dios, guardar silencio» [5].

[3] MONSERRAT, J., «El discurso sobre Dios hoy», en *Razón y Fe* 209 (1984), 278-279.

[4] KASPER, W., *El Dios de Jesucristo* (Salamanca 1985), 17-23.

[5] HEIDEGGER, M., *Identität und difference:* Opuscula (Tübingen 1957), 51.

Pero cuando la sociedad secularizada, ufana de sí misma, acepta la propuesta del ateísmo como solución, despierta del sueño de la ciencia y se convence de que sus prodigiosos resultados, si bien son suficientes en su área, no bastan para acallar en el hombre sus deseos de ser y de saber. Como ser que se rebasa a sí mismo en su acto de preguntar, el hombre se muestra capaz de sobrepasar cualquier situación adquirida y de transformar radicalmente su entorno. La antropología filosófica contemporánea, por medio de sus máximos representantes (A. Portman, A. Gehlen, M. Landmann, E. Bloch), ha confirmado esta verdad, al definir al hombre como ser que se proyecta delante de sí en un «rebasamiento constante hacia la coincidencia consigo mismo, que nunca se dará» [6]. Es el ser que se mira por encima del hombro, que dijera Pascal. Desde el punto de vista sociológico, Georg Picht, abundando en esta idea, ha dicho que «desde que el hombre se ha convertido irrevocablemente en ciudadano del mundo producido por él mismo, desde que posee la facultad de producir su propio destino, su futuro es otro» [7].

La eterna pregunta del hombre apunta siempre a la misma meta: la completa liberación y la conquista de lo irreversible, dimensiones ambas de su propio ser. Un objetivo inalcanzable en el tiempo ciertamente, ya que el ser humano es capaz de crear en cada momento histórico situaciones de alienación y de servidumbre que necesitan redención. Convencido de esta condición, se abre a la posibilidad de una reconciliación que no proviene de sí mismo, sino de otro ser más poderoso. En este contexto precisamente es donde tiene lugar la pregunta por Dios. Una pregunta enraizada en la misma entraña de lo humano y que palpita hoy más que nunca en nuestros contemporáneos; sin ser conscientes de ello en muchos casos. Desde el momento en que el interrogar ha perdido su autoevidencia, como sucede hoy, y advierte la necesidad de su fundamentación, Dios vuelve de nuevo a ser pensable [8].

III. DIALECTICA DEL PREGUNTAR HUMANO

Nadie ignora que el saber se da en la contestación a una pregunta y que el modo de preguntar condiciona la respuesta, anticipándola en cierto modo. Como ha dicho Heidegger, el buscar «tiene su dirección previa que le viene de lo buscado». Y «la respuesta da, de

[6] SARTRE, J. P., *El ser y la nada* (Buenos Aires 1972), 711-712.

[7] Citado por METZ, J. B., «El hombre futuro y el Dios único», en SCHUTZ, *¿Es esto Dios?* (Barcelona 1973), 258.

[8] Cf. PANNENBERG, W., *Cuestiones fundamentales de teología sistemática* (Salamanca 1976), 182.

acuerdo con su sentido más peculiar, la indicación a la investigación ontológica concreta de empezar por hacer las preguntas correspondientes» [9]. Por consiguiente, en el correcto planteamiento del problema se encuentra ya el comienzo de la solución.

Dado que en la historia del pensamiento aparece una constante, especie de *cantus firmus,* en la manera de responder a la cuestión de Dios, no invalidada por el agnosticismo ni el nihilismo exacerbados, es preciso saber qué es lo que se pregunta propiamente. La respuesta viene dada por la antropología filosófica actual, para quien seguir preguntando más allá de toda respuesta lograda forma parte del interrogar mismo. En efecto, en su estructura peculiar, la pregunta se proyecta siempre más lejos en un continuo inquirir, de forma que la dialéctica interrogativa es una dialéctica de trascendencia que supera todas las metas alcanzadas y hace de cada conquista una nueva tarea, un nuevo punto de interrogación. Y esto porque el desnivel insuperable entre el cuestionar inagotable y la respuesta obtenida convierte a la pregunta en constitutivo o momento ontológico del ser humano. Tan esencial es al hombre el preguntar como el entender y el querer [10].

En vista de ello, grandes sectores de la filosofía occidental moderna y contemporánea admiten una correspondencia entre la razón cognoscente y la realidad cognoscible, esto es, reconocen la racionalidad intrínseca de la realidad global. En otras palabras, defienden una relación constitutiva entre el hombre y el ser. El mismo Santo Tomás lo había advertido ya en su doctrina sobre el *lumen naturale,* donde enseña que existen en el hombre ciertas nociones conocidas naturalmente por todos, como ser, verdad, bondad y otras de esta clase [11].

Haciéndose eco de esta enseñanza, J. Alfaro aplica este principio epistemológico al conocimiento de Dios y llega a la siguiente conclusión:«Si Dios no estuviera presente *a priori* en su espíritu, el hombre no podría encontrarlo... Se trata fundamentalmente de una reflexión mental guiada por el principio de inteligibilidad, es decir, por la luz trascendental del ser y en último término por el mismo ser trascendente» [12].

De este modo es legítimo afirmar que, si el hombre pregunta por Dios, es porque se le ha dado a conocer previamente de alguna ma-

[9] HEIDEGGER, M., *Ser y tiempo* (México 1971), 14, 29.

[10] Cf. ALFARO, J., *De la cuestión del hombre a la cuestión de Dios* (Salamanca 1988), 14.

[11] *Quodlibetum* VIII, q.2, a.4.

[12] ALFARO, J., «La dimensión trascendental en el conocimiento humano de Dios», en *Gregorianum* 55/4 (1974) 672.

nera, ya que el ser racional humano es un ser *adloquiado por Dios*, como acaba de escribir Jüngel [13].

Pero nada de esto debe inducirnos a pensar que la respuesta esté dada con antelación. En este error cayó el fideísmo, al optar por la supremacía de la respuesta sobre la pregunta, sin pasarla antes por el tamiz del discernimiento racional. Ser *adloquiado por Dios* significa algo muy distinto. Quiere decir que el habla de Dios no está dada con la naturaleza humana sin más, sino que es algo que acontece al hombre porque está dotado de capacidad para recibir esta palabra en el caso en que se pronuncie. Expresa que el hombre está abierto al ser y, desde éste, a Dios [14].

En todo caso, la postura correcta ante el problema de Dios es la dialéctica propia de la búsqueda racional, la cual configura al existente humano como experiencia incesante de su propio cuestionamiento y del de la realidad como tal. Se trata, por tanto, de un existencial humano (modo de ser del hombre) basado en la conciencia de la propia ignorancia merced a la exigencia metafísico-antropológica de encontrar sentido a la propia vida e iluminar así el obrar humano en el mundo. J. Delanglade ha resumido esta idea de la siguiente manera: «La cuestión consiste justamente en saber si existe realmente un problema del mundo y del hombre, y si está planteado correctamente por aquellos que creen encontrar su solución en la afirmación de Dios» [15].

Podemos concluir, por tanto, que la pregunta, primera manifestación del saber según Sócrates, es obra de una luz o inteligencia del ser *(lumen naturale)*, mediante la cual el mundo se hace comprensible y se desvela la realidad de las cosas. Se quiera o no, la experiencia de nuestra vida cognoscitiva muestra que el entendimiento humano está abierto constitutivamente al misterio del ser concreto, de suerte que conocer equivale a reconocer la realidad profunda de los seres mundanos, su dimensión de realidad [16]. Y, desde ahí, al ser en toda su extensión y a todo cuanto de absoluto hay en la existencia. En su apertura al mundo, el hombre se siente referido a un fundamento no identificable con nada de lo que existe, con lo fáctico. Sólo resta saber si semejante apertura es únicamente la capacidad autocreadora del hombre en cuanto ser actuante, como piensan Gehlen y Sartre, o si presupone, por el contrario, un fundamento superior y distinto que lo sustenta [17].

[13] Cf. JÜNGEL, E., o.c., 319-324.

[14] Cf. Ib., 322-323.

[15] DELANGLADE, J., *Le problème de Dieu* (Paris 1968), 17.

[16] Cf. HEIDEGGER, M., o.c., 233-237.

[17] Cf. GEHLEN, A., *El hombre* (Salamanca 1980), 397-410. SARTRE, J. P., o.c., 143-145.

Esta es la clave de la dialéctica del conocer humano, el cual, en su aproximación a la verdad, se mueve siempre entre lo relativo (facticidad) y lo absoluto (fundamento radical), entre lo finito y la infinito. Para la antropología filosófica, se trata de un movimiento de conquista progresiva de la realidad y de un gesto de acogida del misterio. Ambas, conquista y acogida, pesan sobre el hombre como ineludible tarea. Lo reconoció ya Santo Tomás con estas palabras: «Así, pues, no se puede llegar al conocimiento de dicha verdad sino a fuerza de intensa labor investigadora» [18].

De todas formas, hay que convenir en que la pregunta teológica es el problema esencial del hombre, en cuanto que su razón, por estar constitutivamente dirigida a la verdad, es por sí misma afirmación de la verdad misma. La exigencia radical, que afecta al hombre en su intimidad profunda, le hace sentir la necesidad y el derecho de una salvación completa que sólo puede venirle de lo irreversible y absoluto. Por eso se pregunta por lo totalmente otro, por Dios.

Recapitulando todo lo anterior, podemos afirmar que mediante el conocimiento intelectivo, el hombre se pone en contacto con la realidad como tal, adoptando posturas, tomando decisiones y desarrollando su actividad específica personal en el mundo. Lejos de quedar enclasado en el área de lo sensible, elabora el dato percibido por los sentidos dotándolo de significación universal. Esta actividad demuestra que el sujeto humano posee un poder extraordinario —libertad radical— mediante el cual se desvincula de su entorno inmediato y se abre a un horizonte sin límites. Se sitúa en un nuevo nivel de realidad en el que se sobrepuja a sí mismo haciéndose acreedor de un orden ontológico superior y trascendente. Se percibe a sí mismo como ser inmaterial formando parte del mundo del espíritu. «Sólo desde el espíritu —escribe Coreth— se puede entender de lleno lo que significa ser hombre y lo que nosotros experimentamos como seres humanos» [19].

Esta es la razón por la que el espíritu humano, por naturaleza finito, proyecta desde sí una actividad en cierto modo infinita que lo conduce hasta el Absoluto. En este poder estriba la dialéctica del conocimiento, que, en su dinamismo, no descansa en la posesión de lo inmediato y perecedero, sino que trasciende las fronteras del mundo hasta alcanzar el fondo último y radical que confiere sentido a lo empírico. Así surge el problema de Dios como airosa salida al misterio del mundo y del hombre, en una palabra, al enigma del ser. Es

[18] *C.Gent.*, 1.1, c.4.

[19] CORETH, E., *¿Qué es el hombre? Esquema de una antropología filosófica* (Barcelona 1976), 128.

una cuestión eminentemente práctica que concierne a todo hombre en todas las dimensiones de su existencia. Atañe directamente a su ser y a su obrar en la historia. Consciente de esta exigencia, la antropología filosófica actual ha reducido la cuestión de Dios a la cuestión del hombre [20]. Indudablemente, éste se esfuerza por conocer el modo de articulación de su propia realidad con la realidad como tal e inobjetivable.

IV. PROBLEMA DEL HOMBRE Y CUESTIÓN DE DIOS

Dividimos el presente apartado en tres puntos. Primero exponemos el ambiente intelectual de nuestro tiempo, para estudiar después el sentido de la cuestionabilidad del hombre y terminar con el problema de Dios desde el hombre.

1. **Características intelectuales de nuestro mundo**

La experiencia revela hoy al hombre como ser problemático y cuestionable. Al estado de seguridad creado por la Ilustración ha seguido una atmósfera de duda y falta de sentido producida por el nihilismo nietzscheano y el existencialismo radical, así como por los extremismos posmodernos. Esta situación brota de una experiencia histórica singular que ha puesto todo en entredicho: el bien, la verdad, la vida, el valor, el hombre y lo absoluto. Semejante contexto cultural, que hace gala de la inmediatez como último recurso, intenta convencer al hombre del fracaso del progreso científico y tecnológico, tan aireado a finales del siglo pasado, y de los resultados perniciosos de la modernidad filosófica. Ni el progreso indefinido del positivismo científico (A. Comte), ni el socialismo utópico (Marx, Engels, Lenin), ni las teorías del hombre reconciliado (Freud) han sido la panacea universal que pronosticaban sus fundadores. El mundo está tan vacío como antaño y la experiencia del sin-sentido se ha adueñado de las conciencias.

Insatisfecho con esta situación, el hombre de hoy emprende de nuevo la búsqueda de sí mismo y se pregunta por la razón del mundo, por el destino de la historia y por el futuro absoluto de la sociedad. En una palabra, inquiere el origen y el fin último de la realidad global, cuyo ápice es él mismo. Se pregunta por Dios para solucionar su propio problema. Pero hay que reconocer asimismo que el hecho de que el problema del hombre implique la cuestión de Dios

[20] Ib., 128-135.

no significa que el existente humano sea el único horizonte de respuesta. No se trata tanto de antropologizar lo divino como de divinizar lo humano. Se intenta dar con la respuesta satisfactoria a las exigencias de irreversibilidad connaturales a la interrogación humana. Exigencias existenciales ciertamente, pero que rebasan el marco de lo histórico, porque, como hemos visto antes, en el mismo preguntar entra en juego el Absoluto, ya que está en cuestión el ser como tal. Ni que decir tiene que al problema antropológico corresponde una respuesta teológica, en cuanto que el hombre no encuentra solución adecuada a su problema fundamental en el ámbito meramente humano. Necesita más ser que el que le ofrecen las cosas y el mismo hombre [21].

2. La cuestión del hombre [22]

El inagotable preguntar del hombre se enfrenta con una cuestión ineludible y radical: el sentido último de la propia existencia. Cuestión que puede ser formulada esquemáticamente en estos términos: ¿por qué soy yo? Uno de los pensadores que comenzó a plantearla de esta manera, en primera persona, fue San Agustín. En su intento por descifrar el enigma que lo atenazaba, el Obispo de Hipona no pudo menos de preguntarse: «¿Quién es este ser que soy yo?» [23] Un interrogante parecido surge en todo hombre que, replegándose sobre sí mismo, se contrasta con el resto de los seres.

Bastantes siglos después, M. Kant formuló la misma pregunta en términos más universales y especulativos («¿Qué es el hombre?»), situándola en cuarto lugar como respuesta a las tres preguntas que le preceden. Pero, aunque no la respondió directamente, trazó con ella el plan general del saber filosófico. «El campo de la filosofía en este campo cosmopolita se deja resumir en las siguientes preguntas: ¿Qué puedo saber? ¿Qué debo hacer? ¿Qué me es permitido esperar? ¿Qué es el hombre?» [24] En esta pregunta, la relación establecida en el acto de interrogar no es la del sujeto al objeto, sino la del sujeto hacia sí mismo como materia cuestionada [25]. Estriba en la experiencia que el hombre tiene de sí mismo como mismidad, como perte-

[21] MOLTMANN, J., *El hombre. Antropología cristiana en los conflictos del presente* (Salamanca 1973), 19-32.

[22] Cf. ALFARO, J., *De la cuestión del hombre...*, ed.c., 13-29, 201-239.

[23] S. AGUSTÍN, *Confesiones*, 4, 1, 1, t.II (Madrid 1955).

[24] KANT, M., *Logik:* WW, IX (Berlin 1923), 24-25.

[25] «Al preguntarse por sí mismo, el hombre está llamado a tomar posesión sobre sí mismo... Está ante sí mismo como cuestión que le llama a la respuesta»: ALFARO, J., *De la cuestión...*, ed.c., 14.

nencia y como insistencia (radica en sí mismo); esto es, como identidad personal innegable, pero no plenamente lograda ni conquistada.

En este deber de conquista, el hombre se hace cuestión para sí mismo, porque en cada momento se siente llamado a ser más que lo cobrado. Se ve remitido a un estado de plenitud que lo sobrepuja. Consciente de esta inadecuación consigo mismo, se pregunta por la trascendencia como ámbito o nivel de realidad donde espera encontrar su propia medida. Pero ¿puede *ir-a-más* sin una meta irreversible que marque la dirección y garantice el éxito definitivo? ¿Puede culminar este proceso sin un polo de atracción por encima del mismo? ¿Qué sentido puede tener la marcha temporal sin un término absoluto allende la temporalidad?

Estos interrogantes, que forman la trama de la cuestión del hombre, se orientan hacia dos hechos incontrastables: la experiencia del comienzo y la conciencia del fin. Todos sabemos que hubo un momento en que no existimos y que habrá otro en que dejaremos de ser. Estos dos límites marcan la negatividad constitutiva de la existencia humana, la cual aparece sin fundamento en sí misma y destinada a algo fuera y más allá de ella. El comienzo y el fin son el sello de la finitud humana y dan pie al hombre para preguntarse por Dios.

3. El problema de Dios desde el hombre

La negatividad originaria pone al hombre ante la encrucijada de su origen y fundamento. ¿Por qué comencé a existir y sigo existiendo? Esta cuestión hace referencia a un fundamento que tiene que ser en sí mismo y por sí mismo y, por consiguiente, existiendo desde siempre y para siempre. Apunta a un ser radicalmente primero, incuestionable y autofundante, puesto que, si el hombre comienza a ser, no está en él el principio originario.

De la misma manera, la negatividad final (dejar de ser un día) abre la posibilidad cierta de detenerse en el camino sin poder volver atrás ni seguir adelante. Una detención presentida e innegable que no se aviene con la marcha ascendente emprendida y que, por lo mismo, pone en cuestión la vida entera. ¿Un cese definitivo? ¿Ser para dejar de ser totalmente? Este sería el límite irrebasable marcado por la muerte.

Igual que la negatividad del origen, la del término remite necesariamente a otro nivel de ser allende las fronteras de la vida presente. Si el hombre deja de ser un día, es porque no es lo definitivo y, por consiguiente, hay más ser que el que tiene delante.

Ambas negatividades revelan la radical cuestionabilidad de la existencia humana, no sólo a nivel teórico, sino fundamentalmente práctico. Además de sentirse impulsado el hombre a indagar el fundamento y la meta de su existencia, se ve obligado a obrar de acuerdo con el resultado de su búsqueda. No se contenta con conocer su ser radical; pesa, además, sobre él la obligación de realizarse como persona en completa libertad, lo cual no es posible sin plantearse la cuestión del sentido. Esta cuestión se presenta bajo un doble aspecto: tener sentido y dar sentido. A continuación explicamos esta doble modalidad.

a) *Tener sentido.* Este aspecto se refiere a la estructura de la vida humana y a su constitución ontológica, que ha de ser inteligible por sí misma y estar dotada de coherencia racional. Todo lo que le pasa al hombre debe tener justificación a nivel de la razón, so pena de caer en la contradicción y en el absurdo.

b) *Dar sentido.* Este aspecto está relacionado con el obrar del hombre. En efecto, el comportamiento humano es consecuencia de su ser y estructura. Está prefigurado en ella, de modo que el hombre debe obrar fundamentalmente de acuerdo con lo que es; con lo que le marca su naturaleza. De lo contrario, su existencia carece de soporte y de inteligibilidad [26].

La estructura ontológica de la persona humana se exterioriza en su tendencia radical a ser lo que está llamada a ser, y se configura, a su vez, en la inquietud incesante de estar a la búsqueda de sí misma y de su porvenir. Implica, por tanto, un doble acto, del entendimiento y de la voluntad. Ambos son la fuente de la libertad, propiedad específica de la persona humana, polarizada por el bien y la verdad; por el ser absoluto, en definitiva. De ahí que el ser humano sea por esencia un ser abierto a lo absoluto e infinito; al ser en toda su extensión. En esta apertura consiste precisamente el espíritu.

Ni que decir tiene que la pregunta por el sentido no es exclusiva de ninguna facultad en particular, sino del hombre entero. Más aún, no pertenece sólo al individuo aislado, sino que lo afecta en su dimensión social y de comunión con todos los demás seres humanos. Es una pregunta indivisiblemente personal y comunitaria, ya que la comunitariedad es constitutivo esencial del hombre. Esta dimensión comporta aspectos éticos y sociales innegables desde donde es posible, y hasta necesario, plantear también el problema de Dios. Así lo hacen amplios sectores de la filosofía actual que, sin negar los parámetros de filosofías anteriores, abordan el problema de la trascendencia desde el paradigma histórico y social o utópico, como es el

[26] Cf. WELTE, B., «Por qué se plantea el problema de Dios», en RATZINGER, J., *Dios como problema* (Madrid 1973), 19-37.

caso de algunos existencialismos, del personalismo y del socialismo utópico [27]. Más tarde volveremos sobre este aspecto del problema.

Basta decir por ahora que los caminos hacia Dios son rastreados hoy en las anticipaciones de sentido absoluto y de eticidad ideal acontecidas en los procesos históricos y en los proyectos de convivencia humana. En esta perspectiva Dios asume la función de futuro absoluto regulador del dinamismo histórico de la sociedad, presentándose como el arquetipo necesario de la sociedad futura.

En opinión de E. Jüngel, «a la vista de la experiencia de la vacuidad de un mundo cargado con la subjetividad humana, se vuelve a preguntar por Dios, pero de tal manera que se puede encontrarlo en aquello de lo que se lo quisiera hacer responsable» [28]. Ahora bien, esto de lo que se pretende hacerlo responsable es, según determinadas áreas del pensamiento actual, el futuro plenamente logrado del hombre, o sea, la humanidad en plenitud. «El devenir de los humanos a plenitud es el horizonte donde la actitud religiosa y Dios se hacen presentes o ausentes... Dios se anticipa en el tiempo en forma de poder oculto que arrastra el presente hacia un futuro de plenitud» [29].

En cualquiera de estos dos procedimientos —análisis del existir personal humano y antropología historicosocial—, el punto de arranque es siempre el mismo: la experiencia de la existencia humana individual y colectiva. Esta experiencia se nutre de innumerables relaciones: con el mundo material (ser-en-el-mundo), con los otros hombres (ser-con-otros), con la historia (ser-de-futuro). Todas ellas conforman lo que se viene llamando últimamente «experiencia humana total», a saber, la noticia de las propias vivencias, el conocimiento del mundo entorno, el saber científico, la actitud religiosa y la práctica sociopolítica.

Esta experiencia comprende, además de la realidad, el sentido que ésta tiene para nosotros. Es una clase de saber que implica la noticia y su interpretación. Por eso puede definirse como el encuentro dialéctico del hombre con el mundo; o, si se prefiere, como el proceso histórico generado por el trato reiterado con la realidad y con los demás hombres. Ello hace que contenga un componente colectivo que la convierte en experiencia de la humanidad como tal, cuyo término final es el hecho ineludible de la muerte como posibilidad última.

En una experiencia de esta índole se pone de manifiesto el carácter gratuito del existente humano, por el que descubre su no autoposesión y pertenencia completas, sino su remisión a otro superior a él.

[27] Cf. Gómez-Heras, J. M., o.c., 236-246, 257-372.

[28] Jüngel, E., o.c., 79.

[29] Gómez-Heras, J. M., «La pregunta por lo religioso y lo divino», en *Cuadernos Salmantinos de Filosofía* 1 (1974), 110.

Se encuentra con algo que sobrepasa la experiencia, el misterio, el cual, aunque rebasa lo existente, es condición imprescindible de su posibilidad. Esta es la puerta del hombre para la trascendencia.

Ahondando más en este proceso cognoscitivo, podemos distinguir en él tres momentos o fases principales: una existencial, otra fenomenológica y otra final trascendente. El paso existencial está constituido por nuestra experiencia primigenia (saberse siendo-con-otros-en-el-mundo). El fenomenológico viene dado en el descubrimiento del sentido de la existencia individual y colectiva. El trascendente traspasa el umbral de lo fenoménico e indaga los presupuestos ontológicos que lo hacen posible. Los tres, mutuamente escalonados, son la base de la cuestión de Dios, que requiere, a su vez, los siguientes requisitos: Que el hombre se vea indigente y en continua tensión, y que la reflexión sobre su condición le presente la trascendencia como factor necesario de su plenitud existencial. Es decir, sin un ser trascendente totalmente otro, el hombre no llega a conocerse a sí mismo de forma exahustiva ni a realizarse cabalmente. «Esto prueba que el verdadero origen y lugar existencial del problema de Dios, y de la fe en Dios, se encuentra en la cuestión del sentido de la existencia humana y —como respuesta— en la experiencia de sentido que sólo en Dios alcanza su fundamento último» [30].

Al término de esta larga reflexión, es legítimo afirmar que la cuestión de Dios sólo es posible porque el ser humano está constitutivamente abierto al ser como tal, al Absoluto. Es *capax Dei*. Como ha escrito P. Tillich, la conciencia de finitud del hombre entraña la conciencia de su potencial infinitud [31]. Pero no nos percatamos de ello de antemano *(a priori)*, sino solamente mediante la reflexión *(a posteriori)* sobre nuestra vida y viéndonos como incógnita para nosotros. Esta actitud es por sí misma signo del Absoluto. De este modo la vía cosmológico-ontológica de los clásicos empalma con la antropológica e histórico-humanista de los modernos.

Sobre este eje ha girado la afirmación de Dios en la historia de la cultura y de la filosofía. Una reconstrucción de la misma demuestra que la expresión cultural y el pensamiento filosófico abordan el mismo problema fundamental en el hombre: la necesidad de consistencia de lo real a través de sus constantes cambios y de su contingencia constitutiva.

En las partes que siguen daremos cuenta de los hitos que marcan esta historia.

[30] CORETH, E., o.c., 250-251.

[31] Cf. TILLICH, P., *Teología sistemática* I (Salamanca 1981), 27. Desde Platón hasta hoy, las elucubraciones sobre Dios han descubierto en la finitud humana la presencia de un elemento que la trasciende. Sin esta presencia no se hubiera planteado nunca el problema de Dios.

PRIMERA PARTE

BUSQUEDA DE DIOS EN LA HISTORIA

Dividimos esta primera parte en tres capítulos. En el primero, de carácter introductorio, abordamos dos cuestiones distintas: la génesis histórica de la idea de Dios en el hombre y las diferentes formas de encuentro con la divinidad. El capítulo segundo trata de la búsqueda cultural de Dios, especialmente en las culturas mítico-religiosas, en la grecorromana y en la científico-naturalista. El tercero rastrea los caminos hacia Dios en la historia de la filosofía a través de sus representantes más significativos. Es una búsqueda filosófica.

Conviene advertir desde ahora que no es cometido nuestro ofrecer un estudio completo de carácter histórico y fenomenológico, que corresponde más bien a la historia y fenomenología de las religiones. A nosotros nos compete dejar constancia del proceso seguido por el hombre en su intento de relacionarse con la trascendencia y de los modos de expresar esta relación.

CAPÍTULO I

GENESIS DE LA IDEA DE DIOS EN EL HOMBRE Y FORMAS HISTORICAS DE ENCUENTRO CON LA DIVINIDAD

BIBLIOGRAFIA

DURKHEIM, E., *Formas elementales de la vida religiosa* (Madrid 1982); JAMES, O., *Introducción a la historia comparada de las religiones* (Madrid 1975); LUBAC, H. DE, *Por los caminos de Dios* (Buenos Aires 1962), 20-51; LUCAS, J. DE SAHAGÚN, *Interpretación del hecho religioso. Fenomenología y filosofía de la religión* (Salamanca ²1990), 110ss; RIES, J., *Lo sagrado en la historia de la humanidad* (Madrid 1988); SCHEBESTA, P., *Le sens religieux des primitifs* (Paris 1963); ZAMBRANO, M., *El hombre y lo divino* (México 1965); ZIRKER, H., *Crítica de la religión* (Barcelona 1985), 64ss, 76ss; ZUBIRI, X., *El problema filosófico de la historia de las religiones* (Madrid 1993).

I. ORIGEN DE LA IDEA DE DIOS EN EL HOMBRE

No es lo mismo indagar las razones que inducen al hombre a plantearse el problema de Dios que bucear en los orígenes de su idea en la humanidad. Aquí nos referimos a este último aspecto, en torno al cual han proliferado interpretaciones muy diversas, que oscilan entre las que, basadas en un apriorismo ateo, optan por la ilusión y falacia primitivas, y las que propugnan una revelación originaria de Dios en los albores mismos de la humanidad [1].

1. Causas de la idea de Dios

Conviene distinguir desde el principio entre causas determinantes del hecho y factores condicionantes o circunstancias ocasionales del mismo. También queremos notar que, cuando hablamos del origen de la idea de Dios en el hombre, no nos referimos a su aparición en las personas concretas e individuales. Este es un hecho del que cada uno puede dar cuenta y razón. Nos referimos, más bien, a la humanidad como tal, al ser humano en general. Más que de una cuestión de hecho, se trata de la posibilidad.

[1] Cf. LUBAC, H. DE, 20-50.

Hechas estas observaciones, podemos afirmar que, desde sus orígenes, el ser humano ha sacralizado determinados objetos, tiempos y lugares, convirtiéndolos en símbolos de realidades de orden superior, de la divinidad misteriosa [2]. Ante semejante hecho cabe preguntar por la causa que le induce a ver la divinidad representada en las cosas. ¿De dónde ha tomado su idea para verla reflejada en objetos palpables? O en otros términos, ¿cómo se explica este anhelo divinizante presente ya en los estadios más remotos de la humanidad?

Quienes atribuyen a la idea de Dios una génesis propiamente dicha y la hacen depender de agentes extraños, como el positivismo y sociologismo religiosos, desfiguran su verdadero contenido y reducen esta idea a otra cosa muy diferente. «Todos éstos —escribe H. de Lubac— niegan de antemano, al menos implícitamente, la idea de Dios. Niéganla reduciéndolo enteramente a otra cosa» [3]. No negamos que determinados acontecimientos y circunstancias diversas contribuyan a la aparición de esta idea en la conciencia del hombre, pero no atribuimos a tales hechos el carácter de causa determinante y efectora. No pasan de ser meros factores condicionantes o favorecedores de la misma.

La idea de Dios debe ser comprendida por sus razones intrínsecas, sin que guarde proporción con las ocasiones y circunstancias en que se produce. Entre el estado de incultura de un pueblo, por ejemplo, y la idea del Absoluto no existe proporción ni vinculación causal posible. Tampoco guarda relación con Dios la situación de miseria y postración de determinados sectores de la sociedad humana. Ninguno de estos estados puede producir por sí mismo la idea de un ser infinito y todopoderoso. Sucede, sin embargo, que el descubrimiento de Dios sigue un determinado proceso que discurre por diferentes caminos, pero sin que ninguno constituya su explicación última.

En otras palabras, el origen de la idea de Dios en el hombre no es debido a causas externas. Por eso carece de génesis propiamente. Es una idea o afirmación específica que «no se explica ni como la de una ilusión perfectamente penetrada en sus causas, ni como la de una construcción del espíritu» [4].

Es un concepto peculiar que germina en la conciencia de la persona humana cuando ésta llega a su madurez racional y es capaz de asumir conscientemente su finitud. Mas, para que este brote adquiera pleno desarrollo, se requiere un esfuerzo constante de clarificación y un continuado trabajo de discernimiento que empeñan la vida entera del individuo.

[2] MIRCEA, E., *Lo sagrado y lo profano* (Madrid 1967); ID., *Tratado de historia de las religiones*, 2 vols. (Madrid 1974).

[3] LUBAC, H. DE, 28.

[4] Ib., 21-22.

Tanto en sus manifestaciones históricas más primitivas y elementales como en sus formas mejor eleboradas, esta idea desborda todos los cuadros mentales y sociales. De este modo, mientras que en el monoteísmo del antiguo Egipto y de la cultura grecorromana la idea de un Dios único es sugerida por la jerarquización de las diferentes divinidades, en el monoteísmo bíblico, por el contrario, se impone por sí misma con rotunda exclusividad. Es un Dios al que se llega rompiendo el marco de los ídolos, porque ostenta un carácter trascendente, universal y de ser único.

En ninguno de estos casos la idea de Dios procede de factores ajenos al sentimiento religioso, ni surge de una crítica de las circunstancias económicas y sociales o de la decepción de la propia vida. Tampoco es debida a un proceso de integración, de depuración y de contraste, sino que aparece como exigencia interna del espíritu, que la descubre al reflexionar sobre sí mismo o por comunicación del mismo Dios. En el fondo está siempre la experiencia de finitud razonada por el hombre, así como la necesidad de infinitud. Se trata, por tanto, de una relación de dependencia basada en la misma constitución del ser humano.

La síntesis y la elaboración, lo mismo que la depuración teórica y los contrastes, son obra de un proceso dialéctico posterior continuado en el que se va clarificando y justificando racionalmente.

Esta génesis es connatural a la condición cognoscitiva del hombre, de forma que suprimir en ella una referencia a Dios sería tanto como destruir la vida del espíritu, cuyo objeto es el ser y la verdad. «En el acto del juicio de existencia —escribe A. Forest— se encuentra implícita la afirmación de Dios para quien busca las condiciones metafísicas de todo conocimiento» [5]. «Sépalo o no —añade A. Marc—, desde el momento que afirmo, me refiero a la idea del Absoluto, presente en mí» [6].

Por consiguiente, es legítimo concluir que la idea de Dios, como ser sin más, se hace presente a la inteligencia (facultad del ser), por vía de disposición natural o «hábito», antes de cualquier razonamiento explícito y con anterioridad a su conceptuación y formulación categorial. «Antes de ser "identificado" por cualquier acto consciente, debe existir en el espíritu cierto "hábito" de Dios» [7]. Aunque no parezca plenamente identificado, en cada uno de nues-

[5] FOREST, A., *Du consentiment à l'être* (Paris 1936), 104.

[6] MARC, A., *Dialéctica de la afirmación. Ensayo de metafísica reflexiva* (Madrid 1964), I, 30-31. También SANTO TOMÁS, *De veritate,* q.22, a.2 ad 1. No hay que confundir estas afirmaciones con el innatismo cartesiano ni con el ontologismo de Malebranche. Se trata solamente de una disposición natural que, al contacto con la experiencia, explicita la idea del ser en la mente.

[7] LUBAC, H. DE, 51.

tros conocimientos aprehendemos al ser absoluto por inclusión y concomitancia. Y esto con total independencia de agentes y elementos foráneos a la vida intelectiva.

2. Teorías sobre la génesis de la idea de Dios

A pesar de la connaturalidad de esta idea, no cabe duda que determinadas circunstancias de índole psicológica y social pueden contribuir de distinta manera a su nacimiento y desarrollo. Este hecho ha inducido a pensadores de renombre a formular diversas teorías sobre este tema, con notable influencia y repercusión en el contexto cultural de nuestro mundo.

Es un tema relacionado directamente con la historia y la fenomenología de la religión; por eso nos limitamos a exponer con la mayor brevedad aquellas corrientes que juzgamos más relevantes al respecto. Entre ellas destacan el positivismo sociológico, la interpretación marxista y la teoría psicoanalítica [8].

1) *Positivismo sociológico: A. Comte (1798-1857) y E. Durkheim (1858-1917)*

A. Comte explica el proceso del desarrollo de la sociedad humana con su célebre teoría de los tres estadios. Al primero, *teólogico* y ficticio, corresponde la idea de Dios como explicación de los fenómenos de la naturaleza. En esta etapa desconocedora de las leyes naturales, el espíritu humano atribuye el funcionamiento del mundo a la intervención de un ser desconocido trascendente. Primeramente este orden divino es identificado con el mundo de los astros (fetichismo). Más tarde se le hace coincidir con seres ficticios e imaginarios (politeísmo). Por fin, la pluralidad de dioses es reducida a unidad, siendo un único ser personal el causante de los fenómenos observables (monoteísmo) [9].

En el segundo estadio la teología se convierte en metafísica, en el sentido de que el agente sobrenatural es sustituido por fuerzas inherentes al mundo, reductibles, en último término, a una sola energía, la naturaleza. Es entonces cuando el hombre deja de ser religioso y deviene filósofo. Suple a Dios por la naturaleza.

[8] SCHEBESTA, P., 13-17, 281-283.

[9] COMTE, A., *Cours de philosophie positive*, t.1 (Paris 1830-1842), 3. Trad. cast.: *Curso de filosofía positiva* (Madrid 1977).

El tercer estadio, positivo y científico, se limita a constatar la red de relaciones entre antecedentes y consecuentes de los fenómenos, sin preocuparse de sus causas últimas [10]. Toda la atención se centra en lo dado fenoménicamente, en lo medible y útil como dimensión única de lo real. Todo es relativo y no hay por qué pensar en lo absoluto. La realidad entera se reduce al estado actual dentro del curso evolutivo de la historia. De haber una religión, ésta tendría como objeto la humanidad misma y no un ser por encima de ella. «A este único verdadero gran Ser, del que conscientemente somos los miembros necesarios, se referirán de ahora en adelante todos los aspectos de nuestra existencia, individual y colectiva» [11]. Esta opción viene a eliminar irrevocablemente la idea de un Dios trascendente.

Sin entrar ahora en una crítica detallada de este sistema, le hacemos solamente dos puntualizaciones necesarias. Una de carácter etnológico y otra de orden filosófico.

a) El testimonio unánime de los etnólogos afirma que el fetichismo propugnado por A. Comte como forma universal de religiosidad es sólo fuente parcial de la creencia, pero nunca causa única. Asimismo, la amplitud concedida por Comte a la palabra «fetiche» (sol, luna, tierra, como «los grandes fetiches»), además de no estar avalada científicamente, no se ajusta tampoco a los hallazgos de la etnología. Se trata, pues, de una teoría desmentida por la misma ciencia positiva [12].

b) Desde el punto de vista antropológico y epistemológico, Comte comete otro error no menos grave que el anterior, al considerar la fantasía, y no la inteligencia, facultad para descubrir la verdad de las cosas. La realidad del mundo, que no se agota en su facticidad, consta de niveles no observables inmediatamente y sólo penetrables por la razón humana, capaz de preguntarse por el sentido último de las cosas. En este nivel se inscribe, como hemos visto antes, la cuestión de Dios.

Debemos reconocer, por otra parte, que ni la religión sin Dios propugnada por A. Comte ni su filosofía positiva de la historia han logrado imponerse como paradigma de la ciencia histórica.

E. Durkheim tiene una doctrina eminentemente sociológica. Pretende dotar a la sociología del mismo grado de certeza y objetividad que las ciencias positivas. Apoyado en los principios positivistas de Comte, atribuye los hechos individuales al conjunto social. El verdadero agente de la actividad humana no es el individuo, sino la socie-

[10] Ib., 4.
[11] Id., *Système de politique positive* (Paris 1851), 330.
[12] Schebesta, P., 282-283.

dad considerada como organismo superior suprapersonal. Todo hecho colectivo y social es siempre anterior e independiente de sus manifestaciones de carácter individual.

En el caso concreto del origen de la idea de Dios en el hombre, Durkheim la atribuye a un hecho social integral, en vez de a la reflexión personal. Emana de la conciencia colectiva formada por el conjunto de creencias y sentimientos comunes a la media de los miembros de una sociedad concreta. En este sentido, la religión es la institución central de la sociedad y de la cultura. Este hecho tiene explicación en el carácter divino que la sociedad presenta ante sus miembros, como lo demuestran las fiestas tribales de los pueblos primitivos, que ven en el *tótem* la personalización transfigurada del grupo. Dando un paso más en esta interpretación, Durkheim llega a afirmar que «los dioses son los pueblos pensados simbólicamente» [13].

Resumiendo nuestra crítica de la interpretación de Durkheim, decimos que no posee más valor que el de describir las circunstancias en que se produjeron unos hechos históricos concretos que, si bien son condicionantes de los mismos, no los determinan causativamente. Por eso no es legítimo convertir en factor fundamental y exclusivo lo que solamente ejerce una influencia parcial.

En una palabra, el sociólogo determina las condiciones culturales donde se origina el hecho religioso y la idea de Dios; el filósofo, en cambio, emite un juicio de valor objetivo sobre él y lo encuentra «allí donde está, en el interior de la conciencia» [14].

2) *Interpretación marxista: K. Marx (1818-1883) y F. Engels (1820-1895)*

De este aspecto nos hemos ocupado expresamente en otra ocasión y volveremos a incidir en él cuando hablemos del ateísmo contemporáneo en la última parte de esta obra. Recogemos ahora los puntos que se refieren directamente a la génesis de la idea de Dios en la humanidad.

Para el marxismo en general, la idea de Dios es resultado de un proceso de alienación de la propia persona, en el sentido en que la

[13] DURKHEIM, E., «Le problème religieux et la dualité de la famille», en *Bulletin de la Société française de philosophie,* 13 (1912), 64. Cf. ID., *Formas elementales de la vida religiosa* (Madrid 1982), 50-70, 280ss. Cf. RIES, J., *Lo sagrado en la historia de la humanidad* (Madrid 1988), 19-23.

[14] DUMERY, H., *Critique et religion. Problèmes de méthode en philosophie de la religion* (Paris 1957), 78.

entienden Hegel y Feuerbach, merced a circunstancias de carácter fundamentalmente económico y social.

La alienación religiosa, que consiste en desposeerse del propio ser en favor de un Dios ficticio, tiene su origen en la penuria económica del trabajador por cuenta ajena que beneficia al capitalista, dueño de los medios de producción. Siguiendo este proceso, el hombre, postrado en la miseria y explotado por poderes extraños, crea un protector imaginario a quien confía la obra de su liberación. De este modo, la idea de Dios no surge como resultado de reflexionar sobre la constitución del ser humano, sino como fruto de la indigencia circunstancial. No es obra de la inteligencia, sino de la fantasía. Dios es la esencia explicitada del hombre proyectada por encima y más allá de sí mismo en un mundo imaginario e irreal [15].

En su afán de liberación y completa felicidad, la persona humana no consigue ver como proyecciones suyas las afirmaciones que hace de Dios. Por eso las objetiva hipostasiándolas en una realidad trascendente y absoluta, que no es otra cosa que la transfiguración del hombre mismo. En este sentido, la religión es, según Marx, «la conciencia de sí mismo y el sentimiento de sí del hombre que aún no se ha encontrado» [16]. O en términos más precisos: «Las pruebas de la existencia de Dios no son más que las pruebas de la autoconciencia del hombre, explicaciones lógicas de ésta» [17].

Esta forma de proceder se debe, según el marxismo, a una serie de factores naturales, económicos y sociales que obstaculizan el acceso natural del hombre a su pleno desarrollo y autonomía, obligándolo a buscar fuera de sí lo que le pertenece por naturaleza. Desaparecidos dichos obstáculos, el hombre se encontrará a sí mismo y prescindirá de la idea de Dios [18].

En la crítica de esta teoría podemos emplear los mismos principios que aplicamos antes a la doctrina sociológica de A. Comte y E. Durkheim. No obstante, añadimos una anotación importante. Además de ignorar la universalidad temporal y espacial de la idea de Dios, reconocida por la etnología y la prehistoria, el marxismo trabaja con un concepto erróneo del ser humano. Desconoce las exigencias radicales y legítimas de orden cognoscitivo y volitivo específicas del hombre. Son exigencias ineludibles de ultimidad y de sentido

[15] Cf. Lucas, J. de Sahagún, *Interpretación del hecho religioso. Filosofía y fenomenología de la religión* (Salamanca ²1990), 11-144.

[16] Marx, K.-Engels, F., *Sobre la religión*, ed. Hassmann-Mate (Salamanca 1974), 93.

[17] Ib., 61.

[18] Cf. Lucas, J. de Sahagún, 131-136; Alvarez Turienzo, S., «Supuestos filosóficos de la crítica de la religión en Marx», en *La Ciudad de Dios* 190 (1977), 28-80; Post, W., *La crítica de la religión en Marx* (Barcelona 1973).

que postulan una respuesta convincente a nivel racional. Por el contrario, atribuir el concepto de Dios a meras relaciones de producción y comercio no es postulado indiscutible, sino mera hipótesis carente de comprobación científica de carácter universal [19].

3) *Teoría psicoanalítica del origen de la idea de Dios*

La teoría de Freud (1856-1939) sobre el origen de la idea de Dios en el hombre obedece al propósito de devolver al ser humano a su estado original. El psicólogo vienés se esfuerza por descubrir la fuente de la creencia religiosa y basa su estrategia en la interpretación de los deseos e impulsos que hacen de la vida instintiva la trama del psiquismo humano. Todo se reduce a la búsqueda del placer y al rechazo del displacer. Aquí radica la clave de la conducta humana en todos sus aspectos, incluido el religioso.

Para Freud y su escuela, la idea de Dios en el hombre se explica por una neurosis colectiva que tiene por fundamento el sentido de culpabilidad y el instinto de protección. Amenazado en su debilidad psicológica, el hombre proyecta sobre sí mismo una realidad trascendente todopoderosa que ejerce las mismas funciones que el padre terreno. Remedia las necesidades y satisface los deseos, presta seguridad y perdona las culpas, pero también marca la rectitud y exige responsabilidades. La figura del padre universal, símbolo del poder, de la autoridad, del orden prohibido y de la acción protectora, constituye en este sistema el punto de articulación de la conducta religiosa y moral de la persona humana.

Ahora bien, la idea de un padre universal dotado de caracteres divinos es más fruto de la imaginación anhelante y temerosa que del discurso racional. Este procede de las facultades del psiquismo superior (inteligencia y voluntad); aquélla, en cambio, del psiquismo inferior (afectividad y sentimiento).

Es un proceso que se inicia en la infancia, adquiere consistencia en la edad adulta y se desarrolla plenamente a lo largo de la historia de la humanidad. «El Dios justo y poderoso y la naturaleza bondadosa se nos presentan como sublimaciones grandiosas del padre y de la madre; mejor dicho, como reviviscencias y reconstrucciones de las primeras percepciones de la infancia» [20].

En una palabra, para Freud y su escuela, la idea de Dios no es otra cosa que la idealización del padre que cada persona ha creído

[19] Cf. LUCAS, J. DE SAHAGÚN, 136-140; ZIRKER, H., 131-137; MESLIN, M., *Aproximaciones a una ciencia de las religiones* (Madrid 1978), 64-67.

[20] FREUD, S., *Un recuerdo de infancia de Leonardo da Vinci:* Obras II (Madrid 1967-1968), 486.

ver o hubiera deseado tener. Ignorando que no son más que los rasgos de su propio deseo, el individuo humano sublima los atributos paternos de autoridad, poder, justicia, bondad y construye con ellos la figura de un padre ideal convertido en Dios. De este modo piensa liberarse de la soledad que lo aparta de sus orígenes y se reconcilia consigo mismo.

Al igual que en el sistema comtiano, en el psicoanalítico de Freud el individuo humano pasa por tres fases. En la primera se siente formando parte de la naturaleza global y configura su realidad de acuerdo con sus representaciones. En la segunda advierte que no todo está sometido a su poder y voluntad y se sitúa frente a un ser poderoso (Dios), de quien se siente depender por completo. En la tercera, consciente ya de su propia capacidad de dominio, logra independizarse de poderes extraños y deja de creer en realidades superiores [21].

Esta doctrina, de evidente intencionalidad terapéutica, forma la idea de Dios desde las confesiones de los enfermos que pretende sanar. No se basa en razones filosóficas, sino en el análisis de conductas humanas patológicas y deformadas por una deficiente asimilación de la creencia. Más que buscar la razón antropológica verdadera de la idea de Dios, se limita a interpretar comportamientos que denotan vivencias inmaduras de la religiosidad. Por eso aunque la presencia objetiva de Dios no aparezca en la exploración del inconsciente, no hay que negar por ello su existencia real [22].

3. Conclusión general

En esta conclusión recogemos dos aspectos que centran la tesis que venimos exponiendo: uno histórico y otro psicológico.

1) *Aspecto histórico*

En un procedimiento metodológico basado en la teoría de «los ciclos culturales» y sus mutuas interferencias, el historiador de las religiones W. Schmidt defiende, contra las teorías en boga de su tiempo, un monoteísmo primitivo como forma de creencia originaria del hombre y la humanidad. Según Schmidt, los pueblos de cultura arcaica reconocen desde el principio un ser supremo al que están sometidas todas las demás divinidades [23].

[21] Id., *Tótem y tabú,* ed.c., II; Zirker, H., 179-181.

[22] Vergote, A., *Interprétation du langage religieux* (Paris 1974), 19.

[23] Schmidt, W., *Manual de la historia comparada de las religiones. Teorías y hechos* (Madrid 1941), 276-286. Esta teoría es compartida por L. von Schröder, cono-

W. Schmidt explica el origen de la idea de Dios, en la medida en que depende del hombre y al margen de cualquier revelación primitiva, por tres factores principales: necesidad de causalidad, exigencia de totalidad y deseo de personalización. Sin estos elementos, los primeros hombres, dotados de la misma capacidad mental que nosotros, no hubieran podido desarrollar su vida de verdaderos seres humanos que, en cuanto tales, buscan la raíz primera de las cosas y se preocupan por el destino último.

En un paso ulterior de su dialéctica, W. Schmidt, apoyado en razones etnológicas, admite la existencia de una «civilización primitiva» monoteísta, fuente común de las culturas posteriores y origen de todas las religiones de la humanidad. Prueba de ello son las evidentes concordancias monoteístas de los pueblos primitivos actuales, a pesar de su distanciamiento geográfico (pigmeos, negritos, australianos del Sur y fueguinos) [24].

Uno de los críticos más destacados de esta interpretación es el italiano R. Petazzoni, para quien el monoteísmo no es la actitud originaria, sino derivación de otras creencias. Este historiador de la religión pretende confirmar su tesis a la luz de las grandes religiones monoteístas actuales (zoroastrismo, judaismo, cristianismo, islamismo), consideradas como estados terminales de un largo proceso de desarrollo del politeísmo inicial. Petazzoni no aprecia en los pueblos incivilizados un monoteísmo histórico propiamente, sino la idea de una realidad suprema única. Intenta con ello contrarrestar la tesis evolucionista, haciendo ver que la creencia en un solo Dios no es fruto del proceso evolutivo de la humanidad, sino efecto de una revolución religiosa y, por consiguiente, derivada.

A pesar de las matizaciones de Petazzoni, los expertos en el tema siguen considerando válida la teoría monoteísta de Schmidt, entre otras razones porque la idea de un ser supremo no se aviene con actitudes panteístas y politeístas ni puede provenir de una revolución religiosa [25]. Como reconoce R. Garaudy, la razón humana recién estrenada elabora una «concepción teísta de Dios semejante a un ser todopoderoso, a un juez moral o a un concepto metafísico» [26]. Y esto porque el hombre, consciente de su propia finitud, vive desde siempre la necesidad de adoración en el fondo de su corazón, como ha

cedor de las tribus indogermánicas; H. Junger, egiptólogo; A. L. Kröber, especialista en las poblaciones primitivas de California; P. Schebesta, experto en la cultura de los pigmeos. Piensan lo mismo desde la psicología J. H. Leuba, K. Oesterreich y otros. Cf. SCHEBESTA, P., 300-304.

[24] Cf. SCHMIDT, W., o.c., 276-286; MESLIN, M., o.c., 51.

[25] Cf. SCHEBESTA, P., 310-311.

[26] GARAUDY, R., *Appel aux vivants* (Paris 1979), 179.

puesto de manifiesto A. Gide [27]. Esta opinión es compartida por uno de los fenomenólogos de la religión más representativos del momento, G. Wan der Leeuw, para quien el hombre puede incluso huir de Dios, pero no le es posible esquivarlo nunca [28].

2) *Proceso evolutivo de la idea de Dios en el individuo*

Completamos este apartado con un breve apunte sobre una variante del tema, más psicológica que filosófica, digna de ser tenida en cuenta.

Como hemos tenido ocasión de ver, psicólogos de la talla de Freud distinguen tres etapas en el proceso de desarrollo de la concepción de Dios en el hombre: de fijación, de apropiación y de proyección trascendente. La base no es otra que el modo de relación con el padre en la infancia.

Los psicólogos están de acuerdo en que la vinculación de los hijos a los padres, sobre todo en el período infantil, reviste caracteres distintos de las relaciones con los demás miembros de la familia y el resto de la sociedad. Son lazos afectivos que dan lugar a proyecciones paradigmáticas que se van deteriorando con el paso de los años. A medida que crece, el niño descubre que el ideal de perfección proyectado en su padre es algo que le pertenece a él. Se cumple en sí mismo lo que hasta ese momento representaba su progenitor. Es el paso de la infancia a la adolescencia.

En un paso posterior, en el que el adulto se percata de sus limitaciones, cambia de lugar el arquetipo y se sitúa en un mundo metaempírico. Es entonces cuando comienza a pensar en un ser trascendente. Cree en Dios. De este modo la idea de Dios se reviste de un carácter funcional según las necesidades del individuo. Para Jung, «es una función irracional, en cuanto tal, es absolutamente necesaria, pero independiente de la existencia objetiva de Dios» [29]. Lo que en la infancia es solamente un desdoblamiento del inconsciente fijado en la figura paterna, llegada la adultez, se convierte en un arquetipo completamente distinto. «Aquí el problema —afirma Jung— pasa a un terreno extrahumano que, en todo tiempo, se ha designado por uno de los nombres divinos» [30].

[27] Cf. GIDE, A., *Journal 1889-1939* (Paris 1948), 1131.

[28] Cf. LEEUW, G. VAN DER, *L'homme primitif et la religion* (Paris 1940), 194-195; DUCH, L., «Antropología de la religión», en *Antropológica* 6 (1982), 69-72. X. ZUBIRI, *El problema filosófico de la historia de las religiones* (Madrid 1993), 181-184: se opone al monoteísmo primitivo.

[29] JUNG, C. G., *Das Unbewusste im normalen und kranken Seelenleben* (Zürich 1926), 103.

[30] ID., *Wirklichkeit der Seele* (Zürich 1932), 204.

Es cierto que Jung se muestra reticente ante la objetividad trascendente de esta idea, pero, fiel a su método fenomenológico, no se atreve a negarle valor objetivo real. «Pero mientras nos valemos de ella (la ciencia) como instrumento, estamos obligados a trabajar en plan de hombres de ciencia y permanecer fieles a los datos de la experiencia, a menos que tengamos pruebas irrefutables de su insuficiencia» [31]. Como se advierte claramente, la actitud de Jung respecto de la idea de Dios es metodológica y no filosófica. Distingue perfectamente entre su significación y su existencia objetiva.

De todos modos, paralelo al proceso psicológico de apropiación y de proyección trascendente, se realiza en el individuo humano otro de discernimiento racional que lo coloca indefectiblemente ante la cuestión de Dios, obra del conocimiento progresivo de la realidad y de sí mismo. Es un proceso de clarificación que avanza al mismo ritmo que la maduración intelectual de la persona.

Vistos la génesis de la idea de Dios en el hombre y su desarrollo, nos quedan por conocer las distintas formas históricas de encuentro con la divinidad.

II. FORMAS HISTORICAS DEL ENCUENTRO CON DIOS

Es un hecho que la idea de Dios ha ido cambiando en el transcurso del tiempo. A medida que el hombre adquiere un mejor conocimiento de sí mismo al contacto con la realidad, forja un concepto más exacto del Absoluto, que queda plasmado en su acervo cultural. La historia del pensamiento es testigo fehaciente de las distintas concepciones de Dios en los distintos contextos culturales.

Por otra parte, es obligado reconocer que esta idea se obtiene dialécticamente, en cuanto que el sujeto humano va tomando progresivamente conciencia de ella. Tal clarificación da lugar a las diversas formas históricas de la religión, como otros tantos cauces o vías de acceso a la divinidad. El fundamento es siempre el mismo: el diverso grado de conocimiento del hombre y de su relación con el fundamento de la realidad. En este sentido puede hablarse de historicidad de la idea de Dios, en el sentido de crecimiento y profundización en su conocimiento. En este hecho estriban las formas estructurales a través de las cuales el hombre intenta relacionarse con Dios en su peregrinar histórico.

Ello da a entender que en la cuestión de Dios no se trata tanto de su problema como de la solución que el hombre busca a sus inquie-

[31] ID., *Ueber die Energetik der Seele* (Zürich 1928), 224.

tudes radicales y profundas. Se trata, por tanto, de saber si efectivamente existe un problema del mundo y del hombre.

Entre los múltiples cauces por los que éste ha accedido a la divinidad a través de la historia, destacan dos fundamentales: la vía de diversificación, que multiplica el último principio en entidades diferentes (politeísmo), y la vía de concentración, que reduce a una sola entidad el principio originante (monismo). Este camino presenta, a su vez, dos formas diferentes: la inmanencia o identificación del último principio con el mundo (panteísmo), y la trascendencia, que lo distingue del cosmos y del hombre (monoteísmo). Por cualquiera de estos caminos ha llegado históricamente el hombre a la deidad [32].

El marco de esta última vía es el mundo de la profecía en la cuenca mediterránea y Oriente Medio. Aquí florecen las grandes religiones históricas monoteístas, como el judaísmo, el cristianismo y el islamismo. El politeísmo, lo mismo que el panteísmo, aunque se deja sentir también en este lugar geográfico, tiene su sede principal en Extremo Oriente. Ante la imposibilidad de contar aquí esta larga historia, nos limitamos a dejar constancia de sus hitos principales [33].

1. Politeísmo

Dejamos para la historia de las religiones el estudio pormenorizado del politeísmo y nos detenemos en la consideración de sus aspectos filosóficos y antropológicos, en lo que tiene de camino para llegar a Dios [34]. En este sentido, la razón humana no logra alcanzar desde el principio su objetivo con toda claridad, viéndose obligada a seguir un camino tortuoso y lleno de dificultades que desemboca en una representación politeísta del principio supremo, de Dios. Llega a una pluralidad de figuras que encarnan la condición divina del ser absoluto.

[32] «Por cualquiera de las tres vías por las que se puede acceder a la divinidad: diversificación (politeísmo), inmanencia (panteísmo) y trascendencia (monoteísmo), se alcanza el poder de la deidad»: CRUZ HERNÁNDEZ, M., «El puesto del Islam en la historia de las religiones», en *Homenaje a Xavier Zubiri* I (Madrid 1970), 385. Cf. ZUBIRI, X., *El problema filosófico de la historia de las religiones* (Madrid 1993), 137-142.

[33] Interesan sobre este tema BRANDON, S. G. (ed.), *Diccionario de las religiones comparadas* (Madrid 1975); ELIADE, M., *Historia de las creencias y de las ideas religiosas*, 3 vols. (Madrid 1978); LEEUW, G. VAN DER, *Fenomenología de la religión* (México 1964); MESLIN, M., o.c.

[34] Cf. WIDENGREN, G., *Fenomenología de la religión* (Madrid 1976), 103-114. MARTÍN VELASCO, J., «Politeísmo», en *Diccionario teológico. El Dios cristiano* (Salamanca 1992), 1115-1118.

El primer concepto de Dios propuesto por el mito proviene de la propia experiencia en relación con el universo material del que forma parte el hombre. El primitivo despoja de los rasgos propios de los fenómenos naturales a ese ser global que representa para él la naturaleza en su conjunto, y lo considera en su ser sustancial puro. Lo concibe como un *algo* para él, misterioso e indefinible, tras el que se oculta un *tú* que le brinda protección y ayuda. Espontáneamente lo convierte en alguien y, por lo mismo, en uno entre otros posibles con quien guarda relación directa y personal. Estos otros posibles se relacionan asimismo con los demás hombres, incluso con los enemigos. De esta manera aparece el politeísmo como resultado de un proceso normal de la inteligencia, incapaz todavía de formar una síntesis completa. En una palabra, el hombre de cultura primitiva, para expresar a Dios, se ve obligado a crear sus dioses [35]. La defensa de los intereses particulares de los individuos y de los pueblos exige la pluralidad de dioses protectores. Son la manera de dar satisfacción y cumplimiento a las exigencias del «para mí» y «para nosotros».

El mismo *Yahveh* de la Biblia no responde al principio al concepto filosófico de Dios, sino que se presenta como el «Dios para» y el «Dios de». Solamente después de un largo proceso histórico, destaca como vencedor de todos los demás poderes supremos, demostrando que los otros no eran verdadero dios [36].

Es necesario recordar que en el politeísmo ningún dios es tenido por el Absoluto. Tan sólo se le considera «sumo» y «supremo» en su propio rango y dominio donde es único. Su trascendencia y superioridad son vistas desde la diferencia con la realidad mundana, siendo debida su multiplicidad a una concepción antropomórfica de la divinidad, que se aviene perfectamente con la condición trágica de la existencia. De ahí que el *henoteísmo* que aparece en determinados politeísmos, sobre todo de origen griego, sea más jerárquico y cronológico que real y ontológico [37]. Hay que anotar también que no sólo se trata de una diferencia numérica, sino principalmente cualitativa.

2. El monismo (panteísmo y monoteísmo)

Creemos oportuno advertir desde el principio que el monoteísmo supone un grado especial de madurez intelectual por la que el hom-

[35] CHARBONNEAU, P. E., *El hombre en busca de Dios* (Barcelona 1985), 37-42.
[36] BALTHASAR, V. VON, «El camino de acceso a la realidad de Dios», en *Mysterium Salutis*, II-I (Madrid 1969), 47-48.
[37] Cf. MACONI, V., «Tipologia dell'idea di Dio nella storia delle religioni. Saggio descrittivo», en *La Scuola Cattolica* 89 (1962), 422-426.

bre es capaz de superar las imágenes y representaciones de lo divino y captar su verdadero contenido universal. Sustituye las imágenes por los conceptos y entiende al Absoluto como suprema realidad englobante. Históricamente, la idea mítica pluralista de la divinidad fue corregida muy pronto por la filosofía, que ve en la esencia divina las propiedades siguientes: incondicionalidad, infinitud, generosidad ilimitada, omnipotencia, absolutez, unidad y unicidad.

Pero la deidad así considerada no tiene nada que ver con el monoteísmo religioso. Equivale, más bien, a un monismo ontológico, que sólo percibe en el ser supremo su dimensión de fundamento y de razón suprema del mundo, mas no su necesaria trascendencia y personalidad. No obstante, la figura del ser supremo, como principio y fin de todo lo que existe, es una figura original y originaria que ha constituido una de las vías históricas de acceso a la divinidad. Sus connotaciones panteísticas son evidentes. Por eso distinguimos, dentro del monismo general, dos clases netamente diferentes: monismo inmanentista (panteísmo) y monismo teísta (monoteísmo). Los estudiamos a continuación.

a) *Panteísmo.* Este sistema es una forma de explicar filosóficamente las relaciones entre Dios y el mundo y se presenta como una de las primeras vías de acceso a la divinidad. Exactamente cuando el hombre carece aún de categorías mentales adecuadas para superar la realidad circundante y formar la idea de un ser superior sin necesidad de absolutizar la unidad de lo real.

El panteísmo diviniza la realidad global hipostasiando a Dios en el mundo. De este modo despersonaliza al Absoluto y hace de las cosas emanaciones necesarias que prolongan y concretan el principio divino, en lugar de considerarlas como efectos de su acción poderosa. De esta manera desaparece la trascendencia ante la inmanencia y se impone la necesidad a la libertad, a la par que la emanación sustituye a la creación.

Todo cuanto sucede está determinado previamente por un principio dinámico inmanente, cuya acción se concretiza en el obrar de las criaturas, incluso del hombre. Es verdad que no se destruye la absolutez del ser supremo, pero desaparecen a una su trascendencia y personalidad. Esta concepción ha sido formulada de distintas maneras en la historia de las religiones y de la filosofía [38]. Sobre este tema volveremos en la parte sistemática, al estudiar las relaciones de Dios con el mundo.

b) *Monoteísmo.* El verdadero teísmo es el monoteísmo. Expresa una concepción de la realidad donde la existencia de un primer

[38] Cf. WIDENGREN, G., o.c., 83-102; LUCAS, J. DE SAHAGÚN, «Panteísmo», en *Diccionario teológico. El Dios cristiano,* ed.c., 1042-1047.

principio trascendente y personal, creador y providente, es admitida sin reticencias por necesidad absoluta del funcionamiento del mundo. Todas las religiones reveladas o proféticas hacen suya esta verdad, cuya coherencia racional es confirmada por la reflexión filosófica.

En el ejercicio normal de sus facultades específicas, el individuo humano es capaz de elaborar la idea de Dios, cuyos rasgos fundamentales coinciden con el de la creencia religiosa. Por tanto, no cabe oposición, ni mucho menos contradicción, entre el conocimiento racional de Dios y el sobrenatural dado por revelación.

Desde el punto de vista de la fenomenología, el teísmo es exigido como forma de verdadera religión, ya que la actitud religiosa brota del conocimiento y aceptación de un ser trascendente personal del que el hombre sabe que depende su vida, y es el sentido último de la historia [39]. «El límite de la potencia humana y el principio de la divina forman juntos el objetivo buscado y encontrado en todo tiempo en la religión, es decir, la salvación... La religión se encamina siempre a la salvación, nunca a la vida misma tal como está dada» [40]. Esto supone una relación estrictamente personal que sólo tiene lugar en el teísmo.

A los ojos del filósofo, el teísmo dilata los límites del espíritu humano, haciéndolo acreedor de una realidad que lo rebasa y se ofrece como objeto de su pensamiento. Lo pone en la frontera de la realidad por excelencia. Por eso el teísmo predomina en las épocas en que el hombre, consciente de su inconsistencia ontológica, se siente a la intemperie y recurre a un poder extraordinario que le presta cobijo [41], descubriendo en él un *alguien,* dueño y señor, a quien adorar, un Dios suyo. Santo Tomás reconoce esta actitud como la expresión legítima de una tendencia natural inserta en el ser humano [42].

[39] LUCAS, J. DE SAHAGÚN, *Interpretación del hecho religioso,* ed.c., 56-64.

[40] LEEUW, G. VAN DER, *Fenomenología...,* ed.c., 652.

[41] Cf. BUBER, M., *¿Qué es el hombre?* (México 1960), 24-25.

[42] «El hombre tiene inclinación natural a conocer la verdad acerca de Dios»: I-II, q.94, a.2 c. Sobre la formación y génesis histórica del monoteísmo interesa ZUBIRI, X., o.c., 211-231.

CAPÍTULO II

BUSQUEDA CULTURAL DE DIOS

BIBLIOGRAFIA

DESROCHES, H., *El hombre y sus religiones. Ciencias humanas y conciencia religiosa* (Estella 1975); GADAMER, H. G., «Sobre lo divino en el pensamiento antiguo de los griegos», en *Homenaje a Xavier Zubiri* I (Madrid 1970); HERNÁNDEZ CATALÁ, V., *La expresión de lo divino en las religiones no cristianas* (Madrid 1972); MACONI, V., «Tipologia dell'idea di Dio nella storia delle religioni. Saggio descrittivo», en *La Scuola Cattolica* 89 (1962), 410-414; MARTÍN VELASCO, J., *Dios en la historia de las religiones* (Madrid 1987); RIES, J., *Lo sagrado en la historia de la humanidad* (Madrid 1988); SCHMIDT, W., *Manual de historia comparada de las religiones. Teorías y hechos* (Madrid 1941).

I. PRECISIONES TERMINOLOGICAS

La búsqueda de Dios ha cristalizado en unos resultados concretos que forman parte integrante de la historia de la humanidad bajo dos formas distintas: la cultural en sentido amplio y la propiamente filosófica.

Generalmente se entiende por cultura el núcleo de ideas, creencias y valores obtenido por el hombre en su trato con el mundo y con sus semejantes, transmitido por aprendizaje y no por herencia biológica. Filosofía, en cambio, es un conocimiento reflexivo que descubre y clarifica el sentido profundo de las cosas y de los acontecimientos, incluida la cultura. Una operación radical, en suma, que penetra la intimidad del hecho empírico por el poder iluminativo de la razón para descubrir su *logos* interno, esto es, su razón y sentido. La filosofía tradicional se definió a sí misma como la vuelta emprendida por el sujeto sobre el dato fenomenológico.

Por estos dos caminos, el cultural y el filosófico, el hombre ha dado con la idea de Dios, que deja plasmada en la historia del pensamiento. En las páginas que siguen haremos un rápido recuento de este doble itinerario. En primer lugar nos fijamos en la búsqueda estrictamente cultural y en el capítulo siguiente lo haremos en la filosófica a través de sus representantes principales.

II. IDEA DE DIOS EN LA CULTURA

Para facilitar el trabajo, dividimos este apartado en tres momentos. En primer lugar nos referimos a las culturas más antiguas de clara connotación religiosa. A continuación estudiamos la cultura grecorromana por sus características peculiares. Finalmente nos ocuparemos del problema de Dios en el marco de un nuevo género de cultura, la científico-naturalista. Antes vamos a exponer con la máxima brevedad lo que consideramos razón formal o carácter específico de la búsqueda cultural de Dios.

1. **Función específica de la cultura en la búsqueda de Dios**

Sin perjuicio de lo que hemos dicho en páginas anteriores, debemos reconocer que el ser humano se encuentra distanciado de su entorno natural. Entre su ser y su medio existe un abismo mayor que el que se da en los demás vivientes. Por eso intenta dominar la naturaleza, remodelando, incluso, sus mismas leyes. Resultado de esta domestificación, llevada a cabo merced a su capacidad racional, es la cultura.

Pero este resultado inmediato no es la etapa final y definitiva de su acción sobre la naturaleza. Aunque los éxitos de esta operación han sido extraordinarios, no por ello se siente satisfecho y a cubierto de todas sus necesidades. Sigue inquieto y se pregunta por sí mismo y por lo que hay más allá de sus conquistas. ¿Cuáles son sus raíces profundas? ¿Qué va a ser de él después de la muerte? Las diferentes respuestas a estos interrogantes dan lugar a otras tantas formas de cultura que se esfuerzan por integrar en un todo coherente las prácticas sociales, los gestos religiosos y las representaciones simbólicas. Todas ellas apuntan a un sentido último, como veremos.

Pero, aunque estas formas culturales son la expresión del conocimiento que el hombre tiene de su propia condición humana, ninguna de ellas, siempre frágil y provisional, es considerada como última respuesta. Más allá de cualquier conquista y expresión cultural, sigue preguntando el hombre. Al hilo de sus respuestas se forja la idea de un orden de realidad determinante de su vida. Es un orden que él mismo plasma no sólo en el culto y en su conducta ética individual, sino que queda reflejado también en las relaciones familiares y sociales. Resultado de esta actividad incesante a lo largo de la historia son las distintas configuraciones en las que han ido cristalizando los hallazgos de la búsqueda de aquello que dé sentido a la vida humana y a todo cuanto se agita en el mundo. Esta constante forma la historia de la cultura y la determina.

2. Dios en las culturas antiguas

Conviene recordar que los especialistas no entienden la historia de las religiones como simple recuento de hechos religiosos acaecidos en los distintos tiempos y lugares. Su intencionalidad explícita es descubrir al hombre mismo en el corazón de los hechos relatados.

Un pionero en este campo fue el historiador rumano Mircea Eliade, que cambió la finalidad de la investigación histórica de la religión, al descubrir que la vivencia de lo sagrado se presenta como la experiencia esencial del hombre. El *homo religiosus* no es un ser alienado, sino el hombre integral que ha encontrado el verdadero sentido de su existencia. Las modalidades son diferentes según se trate del hombre religioso de cultura arcaica, de las grandes culturas o de las religiones monoteístas históricas. Lo importante es que a través de estas diferencias se puede llegar a saber qué concepto tiene el hombre de sí mismo. De ahí la importancia concedida últimamente a la hermenéutica de lo sagrado [1].

El método empleado es el estudio de las hierofanías y de los símbolos religiosos. En efecto, el comportamiento del hombre religioso se organiza en torno a lo sagrado, entendido como mundo aparte y distinto del natural y ordinario. Es el mundo de las mediaciones de la divinidad (seres, objetos, acontecimientos, personas, lugares y tiempos), que suscitan en el sujeto humano la conciencia de una realidad totalmente otra, en la que hallan cumplimiento el mundo y la historia. Cuando el hombre percibe esta nueva dimensión, se hace religioso y adopta una conducta peculiar por la que crea una cultura específica, la religiosa.

En todo caso juegan papel importante en todo esto el mito y el símbolo. Son las representaciones concretas del misterio, mediante las cuales se establecen vínculos de solidaridad con él en la vida terrena.

Las hierofanías son realidades que, como la risa y el llanto, sugieren otras más profundas y consistentes. Están tomadas generalmente de lo que es considerado como valioso según los parámetros culturales de la época. El primitivo las toma de los objetos y fenómenos extraordinarios de la naturaleza; el filósofo, del ideal de bien y de verdad; el artista, de los cánones estéticos y de belleza; los pueblos desarrollados socialmente, del principio de solidaridad y mutuo reconocimiento.

Puede decirse, por tanto, que la forma de representar a Dios es reflejo del talante cultural y psicológico de los pueblos en su empeño por expresar el carácter de superioridad y, al mismo tiempo, de cer-

[1] Cf. LUCAS, J. DE SAHAGÚN, *Interpretación del hecho...*, ed.c., 48-60.

canía del ser misterioso con quien se relaciona y de quien se sabe depender.

Asimismo es preciso reconocer que mediante las hierofanías, instrumento común de expresión en las culturas arcaicas, los dos órdenes de realidad que la vía inmanentista había presentado unidos, Dios y el mundo, aparecen separados y dotados de autonomía propia. De este modo superan su cosmologismo inicial encubierto hacia un antropologismo que se esfuerza por acercarse al Dios invisible [2].

En cuanto al Dios de las culturas más antiguas, destacados especialistas, como P. Pinard de la Boulaye, A. di Nola, G. van der Leeuw y G. Widengren, defienden su universalidad histórica y geográfica. Consideran que la idea de un Ser supremo es patrimonio de toda la humanidad desde sus mismos comienzos. «La existencia de una fe en Dios —afirma G. Widengren— se da prácticamente en todos los pueblos, civilizados o carentes de escritura» [3]. Ni que decir tiene que el significado filosófico de esta idea queda todavía en penumbra, siendo muy borrosas también sus expresiones originales, pero su realidad histórica es indudable [4]. Sus rasgos característicos son éstos: Ser supremo y último, creador y providente, realidad espiritual. Hacemos una rápida descripción de cada uno de ellos.

Ser supremo y último. Estos dos términos poseen idéntico significado. Con ellos se pretende expresar un género de realidad, única o plural numéricamente, por encima de la cual no existe ningún otro ser. Su estructura ha sido objeto de interpretaciones diversas, que van desde el monoteísmo estricto (W. Schmidt) hasta la disolución en un deísmo camuflado semejante al de la Ilustración (dios ocioso, Van der Leeuw). No obstante, esta realidad es reconocida por el hombre como principio activo anterior a la historia, consciente y operante, separado de los seres de este mundo y superior a ellos [5]. Su heterogeneidad respecto del mundo y de la historia no admite dudas [6].

Creador y providente. Aspecto característico de máxima importancia es también la actividad creadora de este Ser supremo. Acción que se hace presente en la historia del hombre y en las leyes del

[2] Cf. BALTHASAR, U., *El problema de Dios en el hombre actual* (Madrid 1960), 204.

[3] Cf. WIDENGREN, G., o.c.

[4] Un recuento de la idea de Dios en las diversas culturas puede verse en DESROCHE, H., *El hombre y sus religiones. Ciencias humanas y experiencia religiosa* (Estella 1975), 21ss.

[5] «Lo que no admite ninguna duda es la cuasi universalidad de las creencias en un ser divino celeste, creador del universo y garante de la fecundidad de la tierra»: ELIADE, M., *Tratado de la historia de las religiones* (Madrid 1954), 44. También PETTAZZONI, R., *L'Essere Supremo nelle religioni primitive* (Torino 1957).

[6] MACONI, V., «Tipologia dell'idea di Dio nella storia delle religioni. Saggio descrittivo», en *La Scuola Cattolica* 89 (1962), 410-414.

universo, cuyo recto funcionamiento asegura en todo momento. Aunque el modo de entender la creación varía de unas culturas a otras, en todas predomina, sin embargo, el sentido genérico de fabricación. Ello permite entrever ya un pensamiento lógico causal rudimentario que se esfuerza por dar explicación racional del origen del mundo y del hombre mismo [7].

Más difícil es determinar su acción providente. Mientras algunos autores, como Söderblon y Petazzoni, limitan su intervención al gesto gratuito y creador de los comienzos, otros, entre los que se encuentra M. Eliade, conciben de manera distinta su «ociosidad» y admiten una verdadera acción providente expresada en las leyes éticas humanas, entendidas como manifestación de su voluntad. Por eso se le llama «Padre» y se le siente cercano en medio de los avatares de la vida cotidiana de los pueblos. Su culto específico es una prueba más de su intervención bienhechora [8]. Los bosquimanos, los pigmeos y los sudaustralianos, todos ellos pueblos de cultura primitiva igual a la de los predadores y cazadores del neolítico, dan testimonio de la acción providencial del Ser supremo.

La supremacía ontológica conduce a la prioridad causal respecto de otras sacralidades y a la anterioridad histórica con relación a la naturaleza en su conjunto. Es el primero de todos, principio originario de todo cuanto existe [9]. Esta es también la raíz de su espiritualidad.

Realidad espiritual. A pesar de las carencias terminológicas propias de las culturas antiguas, no cabe duda sobre la dimensión espiritual del Ser supremo. Además de los testimonios directos, que hablan de él como espíritu, comparándolo a la luz, al sol y al viento, es muy significativa la ausencia total de representaciones materiales del mismo. Todos insisten en un orden de ser completamente distinto del empírico.

De las consideraciones anteriores podemos deducir el siguiente elenco de conclusiones:

1.ª El hombre arcaico ha forjado unas expresiones que demuestran su concepción del cosmos y de la vida. Todas ellas hablan de su encuentro con una realidad enteramente superior y con un valor netamente distinto a los terrenos, que confieren sentido pleno a su vida. Ello autoriza a pensar lo sagrado como elemento de la estructura de la conciencia humana y de la unidad espiritual de la humanidad. Sus diversas formulaciones constituyen otros tantos caminos por los que

[7] Cf. Ib., 426.

[8] Cf. ELIADE, M., *Structures and Changes in History of Religion*, extracto de *City Invincible* (Chicago 1960), 357-361.

[9] Cf MACONI, V., a.c., 421.

el hombre se dirige al Absoluto como presencia que lo trasciende por completo [10].

2.ª Esta realidad por excelencia, Dios, nunca es captada directamente en sí misma, sino a través de mediaciones que sugieren un orden distinto del natural y ordinario. Los historiadores comprueban la admisión de este orden como hecho histórico incuestionable, de modo que al hombre le resulta imposible vivir en un mundo completamente desacralizado [11]. Ello demuestra una actitud de búsqueda incesante de sentido último ante la insatisfacción que producen al hombre la realidad circundante y su mismo ser [12].

3.ª Es opinión común entre los especialistas de la religión que las culturas de los pueblos antiguos más desarrollados (Egipto, Babilonia, Persia, China, India) comportan connotaciones de orden religioso, se nutren de elementos teológicos y, en algunos casos (Babilonia, Persia, India), son enteramente religiosas.

4.ª Las religiones monoteístas muestran una mayor depuración del concepto de Dios, de suerte que es inexplicable, según algunos, sin una autorrevelación divina, que sustituya las hierofanías por la teofanía. Su máxima expresión, por identificación, sería la «encarnación de Dios en Jesucristo», como sugiere M. Eliade.

Posteriormente van apareciendo culturas cada vez más desarrolladas, en alguna de las cuales apuntan atisbos filosóficos mezclados con elementos estrictamente religiosos. Es el caso de la cultura grecorromana, de la que nos ocupamos a continuación.

En resumen, la vida humana ha sentido siempre estar ante alguien y bajo algo. Este sentimiento es la causa del delirio, estado de ánimo por el que el hombre experimenta la presencia inexorable de una instancia invisible superior que encubre la realidad. Por eso la forma originaria de presentarse la realidad fundamental al hombre es la de una ocultación radical que intenta desvelar a toda costa. No se trata de un atributo o cualidad de las cosas, sino de algo anterior a todas ellas que, a manera de irradiación de la vida, emana de un fondo de misterio que las religiones denominan «sagrado» y la filosofía traduce por *ens realissimum*.

No tiene nada de extraño, por tanto, que la pregunta dirigida por el hombre al fondo de lo real (deidad) sea el interrogante dramático sobre la propia vida en su totalidad.

Es legítimo afirmar, por consiguiente, que el hombre se ha afanado infatigablemente durante toda la historia para dar forma al miste-

[10] Cf. RIES, J., *Lo sagrado en...*, ed.c., 271.
[11] Cf. WIDENGREN, G., o.c., 41ss.
[12] Cf. TENTORI, J., «El problema del ateísmo primitivo», en GIRARDI, J. (ed.), *El Ateísmo contemporáneo*, I/2 (Madrid 1971), 560-561.

rio de la realidad profunda. Hasta ahora no ha discurrido ninguna acción histórica —no ha habido ninguna cultura— que no haya ido acompañada del padecer y del forjar a Dios, de definir por el pensamiento el fondo de lo real que hace ser a todo lo que existe [13].

3. Dios en la cultura grecorromana

Dividiremos el presente apartado en dos núcleos principales y una conclusión final: la cultura de la Grecia antigua, la cultura romana, conclusión común a ambas culturas.

1) *El dios de la Grecia antigua*

Tres son los puntos que integran este primer núcleo: datos históricos, formulación de lo divino y crítica del mismo.

a) *Pincelada histórica.* En los orígenes de la cultura griega aparecen dos formas típicas de religiosidad: la cretense y la micénica. La primera, al comienzo del segundo milenio antes de Cristo, es una religión naturista, basada en el mito, que personifica la vegetación y rinde culto a los muertos. Esta cultura, extendida por la cuenca mediterránea, va a marcar profundamente toda la civilización posterior que, a partir de 1580 a. C., se desarrolla durante tres siglos en el Peloponeso e integra las herencias cretense e indoeuropea. Es la cultura micénica, una de cuyas características principales es la firme creencia en la supervivencia después de la muerte. Es un testimonio de fe en la existencia de una realidad superior más allá del tiempo y del espacio. Indudablemente se trata de una cultura claramente trascendentalista [14].

Hacia 1100 a. C. desaparece esta civilización a manos de los dorios, que acentúan el elemento religioso en su actividad cultural y en su vida social. Más tarde, el año 800 a. C., se constituye la *Polis* griega, ciudad-Estado, donde se fomenta el culto a las divinidades protectoras honradas en los santuarios públicos. Con esta religiosidad oficial coexiste otra forma de religión practicada por las clases populares que, con los misterios e iniciaciones, intentan asegurar la salvación personal por obra de divinidades no reconocidas por el Estado. Son las religiones mistéricas importadas de Oriente y del norte de Africa. Tanto Homero como Hesíodo dan a conocer ya toda

[13] Cf. ZAMBRANO, M., *El hombre y lo divino* (México 1955), 24-30, 123.

[14] Cf. RIES, J., o.c., 131-132; OTTO, W., *Les dieux de la Grèce* (Paris 1981); TURCHI, N., *Le religioni misteriosofiche del mundo antico* (Roma 1923).

una larga tradición religiosa que impregna la cultura de la antigua Grecia [15].

La Grecia clásica, a partir del siglo V a. C., se caracteriza por la unidad religiosa, donde patriotismo, cultura y religión forman una sola cosa alimentada por la común creencia en la divinidad. Puede decirse que en este período existe una religión de los griegos o un pensamiento religioso griego que determina su cultura. Píndaro, Esquilo, Sófocles y Platón son exponentes máximos de esta corriente cultural penetrada de espiritualidad y misticismo.

No tardando mucho, los sofistas iniciaron un movimiento de crítica que abre las puertas a la secularización posterior, por más que las religiones mistéricas sigan alimentando con sus cultos iniciáticos la piedad popular durante toda la época helenista hasta la llegada del Cristianismo. Las fuentes literarias, los documentos arqueológicos y los datos epigráficos ponen de manifiesto una rica cultura en la que lo sagrado ocupa un lugar central y la creencia en la divinidad marca el comportamiento individual y colectivo [16].

b) *Formulación de lo divino en la cultura griega.* En sus manifestaciones más antiguas, esta cultura presenta lo divino como fuerza personal presente y actuante en el cosmos y en la historia. Es una energía luminosa, no tiene nada que ver con el *Mana* de los melanesios.

Lugares sagrados, templos, leyes, estatuas y formas de culto revelan el concepto griego de la divinidad como entidad misteriosa superior a los mortales, dotada de intencionalidad y poderes extraordinarios, que se hace presente en el lugar donde es adorada. Dos son, por tanto, sus características fundamentales: el poder y la intención consciente. Ambas son denominadas con la palabra *theós,* Dios, expresando con ella diversas formas que dan lugar al culto politeísta [17].

Para poder relacionarse con la divinidad, el griego personaliza muy temprano su presencia, los *theoi,* cuyo presupuesto absoluto es el *theós* singular, equivalente, según Homero, a la fuente universal y a la luz única que hace ser a todo cuanto existe [18]. La relación cultural, dominada por la omnipotencia y luminosidad divinas, es designada con el término *hagnos,* expresando con él la majestad de lo sagrado y la santidad que exige su contacto. Más tarde *hagnos* es sustituido por *hagios,* indicando la situación especial y carácter trascendente de la divinidad respecto de la condición humana. Todas

[15] PETTAZZONI, R., *La religione nella Grecia antica fino ad Alessandro* (Torino 1954); PLACES, E. DES, *La religion grecque* (Paris 1969).

[16] Cf. RIES, J., o.c., 134-138.

[17] FESTUGIÈRE, A. J., *La religion grecque* (Paris 1960), 472-486.

[18] Cf. KERENYI, K., «Respuesta de los griegos», en SCHUTZ, *¿Es esto Dios?* (Barcelona 1973), 124-134.

estas propiedades están concentradas en Zeus, dios supremo, que se sustrae a la caducidad de lo temporal y alcanza la duración indefinida en su ser. De este modo, el dios griego aparece como el fundamento y origen del ser, del poder y de la libertad [19].

Como ninguna otra forma de cultura, el arte griego pone de relieve el esfuerzo del hombre por marcar la diferencia entre lo divino y lo humano, al mismo tiempo que expresa la tendencia a relacionarse con la divinidad para sacralizar toda su vida y lograr así la supervivencia en su incorporación al ser trascendente [20].

c) *Crítica de la formulación griega de lo divino.* Al carecer de revelación auténtica y de verdadera teología, la cultura descrita anteriormente se alimentaba sólo de las representaciones antropomórficas de lo divino. Ello le abría un flanco claro a la crítica racional. Esta surge ante las contradicciones de determinadas representaciones de lo divino incompatibles con la imagen científica del mundo que comenzaba a fraguarse.

Iniciada por la física de los pitagóricos y continuada por Anaxágoras, esta crítica adquiere pleno auge en las interpretaciones revisionistas de Sócrates y de Platón. Interpretar el cosmos de esta manera equivalía a juzgar la misma acción de los dioses y, por lo mismo, a corregir sus planes. No obstante, era una tarea necesaria para establecer de forma inequívoca la trascendencia de la divinidad y determinar su verdadero lugar.

Pionero de este movimiento fue Jenófanes, contemporáneo de Pitágoras y maestro de Parménides, que desenmascaró el antropomorfismo clásico, afirmando, en su lugar, la unicidad trascendente de la divinidad, compendio de toda perfección. Dios tiene que ser omnisciente, todopoderoso, inmóvil y omnipresente, y, por tanto, trascendente y único. «No hay más que un dueño soberano de los dioses y de los hombres, que no se parece a los mortales ni por el cuerpo ni por el pensamiento. Todo entero ve, todo entero siente, todo entero entiende, y sin ningún esfuerzo mueve todo por la fuerza de su espíritu» [21].

Heráclito demostró más tarde que los mitos no son más que símbolos para descifrar, sin agotarla, la esencia oculta de lo divino. «El Uno, la única Sabiduría, rehúsa y, por tanto, acepta ser llamado con el nombre de Zeus». Dios, en este caso, es sustituido por el ser o razón última de todo [22]. No obstante, el mito sigue conservando su valor significativo que apunta a la misma esencia de la divinidad.

[19] ID., ed.c., 134.

[20] Cf. RIES, J., o.c., 151-152.

[21] *Fragmentos* XXIII y XXV, citado por MESLIN, M., *Aproximaciones...* ed.c., 21-22.

[22] Citado por MESLIN, M., o.c., 23.

En conclusión, podemos decir que los griegos han sido los primeros en explicitar el núcleo de la verdad contenida en las representaciones humanas de lo divino, ofreciéndola a la inteligencia como objeto de conocimiento racional. Conciben a Dios como algo que todo hombre puede conocer mediante el ejercicio continuado de la razón. El siguiente fragmento de Poseidón, recogido por Dion Crisóstomo, resume esta doctrina: «La primera fuente de la religión es una noción de lo divino innata en todos los hombres, Griegos y Bárbaros: procede de la realidad misma y de la verdad. No nace arbitrariamente, sino que es sumamente viva y completamente eterna... Es un bien común, concedido a cada uno de nuestra especie dotado de razón» [23].

No en vano los dioses griegos son luz que domina con sólo mostrarse y revela un orden nuevo donde aparece lo que se ocultaba en la oscuridad. El portador por excelencia de esta luz es Apolo, que no la posee como una propiedad más, sino que la encarna en sí mismo, siendo la luz misma.

2) *Dios en la cultura romana*

Enunciamos primeramente las tres funciones sagradas que conforman la cultura romana antigua. A continuación exponemos la crítica de la misma desde el punto de vista racional.

a) *Las tres funciones sagradas.* Hacia el año 700 a. C. aparece en Italia un pueblo constructor de ciudades, comerciante y artista que se va imponiendo con relativa facilidad a todos los demás. Son los Etruscos, cuya religión está configurada por estos elementos: divinación, expiación y purificación. Muy pronto se pronuncia la palabra *deus,* de origen ario, para designar un ser personal concreto que explica y regula el funcionamiento del mundo y de la sociedad.

Uno de los más expertos en el estudio de esta cultura, G. Dumézil, asegura que está enraizada en un sistema teológico, cuyo resorte principal es el símbolo [24]. Las tres funciones simbolizadas son la soberanía, la fuerza y la fecundidad. Todas ellas son propiedades del poder divino, garantizadas por sus respectivas divinidades (Júpiter, Marte y Quirino) y encarnadas en el Rey. Esta encarnación y desempeño las revisten de evidente signo sociopolítico que obliga a la divinidad a adaptarse al curso de los acontecimientos y a adoptar formas diferentes según las épocas, tanto durante la República como en el Imperio.

[23] Ib., 25.
[24] Cf. DUMÉZIL, *La religion romaine archäique* (Paris ²1974).

Esto indica que en la cultura etrusca existe equilibrio perfecto entre ideología sociopolítica y teología, entre discurso sobre Dios y comportamiento ético de los hombres, entre el *rex* y las funciones sagradas que desempeña. Semejante concepción va a derivar en una cosmovisión apoyada en tres pilares fundamentales esencialmente religiosos: la *pax deorum*, la *pietas* y la *felicitas*. La primera consiste en el incesante intercambio de prestaciones entre la divinidad y los hombres. La segunda se traduce en respeto escrupuloso de la justicia para con los dioses. La tercera es resultado de la comunión armónica con la divinidad.

Como puede verse, la cultura de la antigua Roma está impregnada de la idea de Dios, sustentador y garante de la vida ciudadana. Aunque su trascendencia queda en penumbra, no así su poder extraordinario y su intervención en la marcha de la historia de los pueblos.

b) *Crítica racional de esta cultura.* Lucrecio, primero, y Varrón, después, sometieron a dura crítica este sistema de creencias, racionalizando sus expresiones. Según el primero, las divinidades celestes todopoderosas, omniscientes y omnipresentes, son producto de la ignorancia del hombre temeroso («Primus in orbe deos fecit timor»), cuya piedad consiste en la observancia escrupulosa de unos ritos carentes de sentido, y no en la contemplación lúcida del puesto del hombre en el mundo. Para el segundo, los dioses no tienen más realidad que la conferida por los hombres a través del culto.

No obstante, conviene advertir que esta crítica no es un rechazo total de la divinidad, sino la corrección de sus representaciones humanas. Se trata, más bien, de un intento positivo por desentrañar el sentido verdadero de esta representaciones, demostrando, a la vez, la capacidad de conceptuación del pensamiento religioso antiguo. Los análisis de Varrón demuestran que la religión romana respondía a una lógica racional indudable. Más tarde, con la aparición de nuevas experiencias religiosas en el seno del mundo romano importadas de Oriente, se transforma la visión tradicional de lo sagrado. En efecto, los cultos orientales, en cuyo clima se desarrolla el Cristianismo, aportan una idea más clara de la trascendencia divina, que hace desaparecer la igualdad contractual entre el hombre y los dioses [25].

3) *Conclusión general*

La empresa histórico-cultural griega, lo mismo que la romana, consistió en exponer, primero, el mito y en buscar, después, su *logos*

[25] Cf. RIES, J., o.c., 156-162, 178-179.

interno. Esta segunda tarea es un trabajo de discernimiento racional que comienza en Grecia con los presocráticos (VI-V a. C.), continúa con los sofistas (V-IV a. C.) y culmina en la esplendorosa obra llevada a cabo por Platón y Aristóteles. El primero establece ya modelos críticos de lenguaje sobre los dioses [26], y el segundo identifica la teología con la filosofía primera o ciencia del primer principio de las cosas. De esta manera distingue entre teología natural y teología mítica y política [27].

De los latinos es Varrón, como hemos visto, el que sabe distinguir con admirable precisión entre teología simbólica y social y teología de orden netamente racional. Unos y otros, filósofos griegos y latinos, dan un gigantesco paso hacia adelante en la clarificación de Dios como ser Absoluto, fundamento primero y meta última de todo cuanto se agita en el mundo [28].

Por lo que se refiere a la cultura judeocristiana y a su correspondiente teología, que asume el sentido crítico de la teología natural antigua y la trasciende, no diremos nada por nuestra parte, ya que es un tema que corresponde a otros tratados de esta colección.

4. Dios en la cultura científico-naturalista

Estructuramos el presente apartado de la siguiente manera: características y método de la cultura científica, datos históricos más importantes, implicaciones en la cuestión de Dios, conclusión general.

1) *Características y método de la cultura científica*

La cultura científica está perfectamente delimitada debido al procedimiento metodológico que emplea. Este procedimiento ejerce cada vez mayor influencia en la configuración específica de la vida en el momento actual. Apoyándose en la representación y en la normativa, cifra su validez en la experimentación controlada y hace de la ciencia positiva factor determinante de la cultura occidental contemporánea [29].

Los ingredientes principales de esta cultura son éstos: hecho de existencia, enunciado de relaciones y verificación comprobada. Los describimos rápidamente a continuación.

a) *Hecho de existencia.* Esta cultura presupone el hecho de la existencia de la realidad natural sin especular sobre su último funda-

[26] PLATÓN, *Pol.* II, 379a: Oeuvres, BL.T.IX (Paris 1980).
[27] ARISTÓTELES, *Met.*, VI, 1026s, I (Madrid 1970).
[28] KASPER, W., *El Dios de Jesucristo* (Salamanca 1985), 96.
[29] Cf. LADRIÈRE, J., *El reto a la racionalidad* (Salamanca 1975), 14-16.

mento y causa primera. Se ocupa solamente en describir su modo de actuación a base de determinar los antecedentes inmediatos de los fenómenos y sus consecuencias.

b) *Enunciado de relaciones.* Enuncia, además, las relaciones entre los antecedentes y consecuentes de los acontecimientos, determinando así la estructura funcional de los seres, pero sin entrar en cuestiones de origen y ultimidad. Su propósito es captar la realidad de los hechos en su mostración inmediata.

c) *Verificación controlada.* El criterio empleado para determinar la verdad de las cosas es la verificación o comprobación por vía experimental. Por eso no parte de axiomas ni de teorías iniciales, sino que se apoya en la observación directa para confirmar la verdad enunciada en los principios generales. Más que conocer la realidad íntima de las cosas, le interesa saber cómo funcionan y cuál es su razón inmediata. En este sentido hay que decir que es doblemente empírica, porque comienza en la experiencia y termina en ella como punto de referencia verificativo. Su método es eminentemente positivo, pues condensa sus adquisiciones en formulaciones exactas y contrastables, extrayendo de ellas aplicaciones prácticas que mejoran considerablemente la calidad de vida.

La expresión más depurada de la cultura científica es la de la ciencia física, que da lugar a una concepción positivista de la realidad articulada en una serie de postulados: la verdad reside sólo en la ciencia, el lenguaje significativo es el fáctico y, por tanto, no se puede conocer ni expresar más que lo comprobable empíricamente.

2) *Apuntes históricos principales*

Aunque este tipo de cultura comienza propiamente en el siglo XVI, hay que reconocer que sus orígenes remotos se hallan ya en el pensamiento griego. Fue concretamente Aristóteles quien, con sentido realista, hizo que el conocimiento se apoyara y partiera de lo sensible, con el fin de elaborar después el concepto o la idea de las esencias universales de las cosas. Según el Estagirita, la ciencia incluye los siguientes elementos: afirmación de un objeto real extramental, descubrimiento de su esencia por abstracción, enumeración descriptiva de los agentes que lo producen. Sólo mediante estos pasos es posible obtener un conocimiento necesario y universal de la realidad que contemplamos.

La Escolástica posterior no hará más que ordenar los diversos saberes de la realidad según el grado de abstracción de sus conocimientos, englobando la ciencia experimental en el amplio marco de la filosofía.

Aunque muy pronto hay intentos por deslindar los campos del saber, empleando como criterio la observación de los hechos estudiados (R. Bacon, 1214-1294), hasta bien entrado el siglo XVII no consigue la ciencia empírica consolidarse como verdadero saber. Francisco Bacon (1561-1626), con sus reglas de la inducción, que permiten formular proposiciones universales desde los datos fenoménicos, y Galileo (1564-1642), con el uso del experimento como provocación artificial del fenómeno, fueron los primeros que precisaron el método de la nueva ciencia con base en la experimentación [30]. Su criterio de verdad es ya el principio de verificación.

La primera ciencia que nace de este procedimiento es la Física, que se ocupa de los fenómenos en su aspecto cuantitativo. Más tarde asume ciertas proposiciones no experimentales *(hipótesis)*, empleadas por Newton (1642-1727) para explicar el movimiento de la caída de los cuerpos pesados. Son simples instrumentos de trabajo, fortalecidos después por formulaciones absolutas de orden convencional no verificadas directamente. Estas formulaciones comprenden principios y axiomas que convertirán a la ciencia física en un sistema de proposiciones integrado por teorías, hipótesis y enunciados deducidos lógicamente de unos principios más amplios [31].

Las demás ciencias positivas nacen como resultado de aplicar este mismo procedimiento al conocimiento del resto de los fenómenos de la naturaleza.

Newton, Leibniz (1646-1716), D'Alambert (1717-1783), y Laplace (1749-1827) emplean este método en sus investigaciones de la naturaleza llegando a resultados positivos que, bajo el control de la experimentación, ofrecen garantía de objetividad y certeza frente a los abusos de la especulación abstracta. Su lema fue proscribir todo aquello que no tendiera al descubrimiento de verdades positivas o no fuera de utilidad inmediata [32].

Entendida la ciencia de esta manera, suministra la explicación racional de los fenómenos, los ordena según sus antecedentes y consiguientes y construye un sistema de conocimientos de la realidad sin necesidad de recurrir a causas ocultas como última explicación satisfactoria. Así surge una cultura naturalista encuadrada en una concepción exclusivamente cientifista del mundo, capaz de satisfacer plenamente las exigencias de la razón humana. Semejante actitud no crea conflictos inevitables entre creencia en Dios y conocimiento de la realidad, ya que sus planos y objetivos son distintos.

[30] GALILEO, G., *Dialogo sopra i due massimi sistemi del mundo:* Opere VII (Florencia 1842-1852), 60.

[31] Cf. RUFFINO, G., «La ciencia física y el ateísmo», en GIRARDI, J., o.c., I/1, 487.

[32] Cf. PÉREZ LABORDA, A., «Un siglo de entusiasmo por la ciencia y por la técnica», en *Religión y Cultura* 27 (1981), 413-429.

Tres son los sistemas más significativos de esta cultura: el empirismo, el positivismo y el neopositivismo. Para el empirismo, uno de cuyos máximos representantes es D. Hume (1711-1776), la intuición sensible y el análisis son las únicas fuentes válidas de conocimiento. Con este presupuesto no se llega más que a unas ideas como meros signos y a unas palabras que solamente expresan el contenido de la experiencia sensible. Ningún principio general es considerado válido, ya que no es obtenido por vía experimental [33].

El positivismo, representado fundamentalmente por A. Comte (1798-1857), recoge esta herencia epistemológica y afirma que sólo el método científico proporciona el verdadero saber. Los problemas que no pueden ser tratados por este procedimiento deben ser considerados como inexistentes. Son pseudocuestiones. Tal es el caso de los problemas relativos a la existencia del Absoluto trascendente.

Esta misma preocupación se encuentra en la base del neopositivismo actual, situado a caballo entre la corriente empirista y la moderna investigación lógica del lenguaje. Se halla representado este sistema en los trabajos del Círculo de Viena a partir de 1922 (M. Chlick, R. Carnap, F. Kaufmann, O. Neurath y F. Weismann, entre otros), en los que influyó poderosamente el mismo L. Wittgenstein con su *Tractatus logico-philosophicus*. Centrados en el estudio crítico del lenguaje, los neopositivistas se preocupan más de los modos y sentido que de la verdad o falsedad de las proposiciones. Estas sólo están dotadas de sentido si son verificables por la experiencia.

En semejante perspectiva, el ideal del saber es una ciencia «unificada», en cuyos enunciados se encierra todo cuanto puede conocerse de la realidad. El espíritu humano no es capaz de hacer otra cosa que clasificar problemas y enunciados mediante el análisis lógico, pero no se le permite preguntar más que por los fundamentos de la Física, de la Geometría, de la Biología y de la Sociología. Todos los demás problemas le están vedados.

Además de lo que diremos más tarde, podemos adelantar ahora que quienes se embarcan en este saber reducen injustificablemente la realidad global a la realidad empírica y convierten el método científico en panacea universal del conocimiento. Esta actitud conduce a un doble monismo, el epistemológico (sólo lo científico es racional) y el ontológico (no hay más realidad que la captada científicamente) [34]. Por fortuna, no todos los naturalistas de hoy se amparan en este reduccionismo ni llegan a conclusiones tan desorbitadas.

[33] Cf. LADRIÈRE, J., «Ateísmo y neopositivismo», en GIRARDI, J., o.c., II, 293.

[34] Cf. RUIZ DE LA PEÑA, J. L., «Dios y el cientifismo resistente» en *Salmanticensis* XXXIX (1992), 123.

3) *Implicaciones en el conocimiento de Dios*

a) *Las ciencias de la naturaleza.* El paradigma epistemológico configurador de la cultura científica hace inviable la idea de un ser absoluto trascendente emanada de la cultura religiosa. La naturaleza con sus fuerzas y sus leyes se hace patente por completo al observador y desaparece el misterio que plantee ulteriores cuestiones. Tanto la naturaleza como el entramado de las relaciones humanas se presentan como un todo ordenado y sin fisuras («cosmos»), que se desarrolla dinámicamente con total autosuficiencia, sin necesidad de la intervención de principios extraños. Se pasa así de una cultura, en la que nada tenía explicación sin la acción de Dios, a otra donde la realidad tiene pleno sentido en sí misma y por sí misma [35]. Dios, como pensó Unamuno, es una gran equis en la barrera de nuestros conocimientos, de forma que, a medida que la ciencia avanza, la barrera se retira [36].

Ni secretos ni misterios naturales encarnados en potencias inescrutables, sino claridad meridiana para unas mentes cuyas ecuaciones diferenciales permiten comprender y predecir el movimiento del universo hasta sus más mínimos detalles. El mismo funcionamiento de la libertad humana cae dentro de este pragmatismo epistemológico de la razón científica [37].

Es obligado reconocer también que la idea de naturaleza ha sido modificada según el modelo evolucionista del cosmos. Las categorías evolutivas se imponen hoy tanto en el mundo inorgánico como en el orgánico. La constitución de la termodinámica, la ley de la entropía, la irreversibilidad de los procesos físicos, el descubrimiento de la radiactividad y otras conquistas semejantes han contribuido a reemplazar la imagen estática del mundo por una visión del universo que avanza entre tanteos y fracasos regulado por mecanismos indefectibles. Consecuencia de ello es el rechazo, por contradictorio, de cualquier empeño metafísico por llegar a un fundamento absoluto distinto y superior al conjunto de fenómenos que se suceden en el tiempo y en el espacio.

Ante una racionalidad de esta clase se han adoptado dos posturas diferentes respecto de la cuestión de Dios. La que intenta armonizar la razón teológica con la razón científica y tecnológica, y la que no admite más que el conocimiento positivo, eliminando la apelación a Dios para explicar la realidad global. Esta última toma al pie de la

[35] Cf. DAVIES, P., *Dios y la nueva física* (Barcelona 1986).

[36] UNAMUNO, M., *Del sentimiento trágico de la vida* (Madrid 1986), 158.

[37] PARÍS, C., «La afirmación teológica vista desde la finitud metodológica de la ciencia de la naturaleza», en INSTITUTO FE Y SECULARIDAD, *Convicción de fe y crítica racional* (Salamanca 1973), 245-246.

letra la afirmación de Laplace: La hipótesis Dios es innecesaria e inútil para explicar el mundo [38]. Sin declararse positivamente atea, la cultura cientifista se profesa abiertamente agnóstica, en cuanto que Dios no tiene cabida en su metodología.

Volviendo ahora a la primera postura, advertimos en ella dos senderos por los que se puede llegar a la Trascendencia. Uno, recorrido por Newton, apela a Dios para aclarar aquellas incógnitas que la ciencia no logra despejar. Pero, además de oponerse frontalmente al método científico, tenemos que reconocer que esta solución es inadecuada y arbitraria.

La segunda vía sabe colaborar con la ciencia, pero sin introducir a Dios en el sistema causal inmediato, sino descubriendo en la misma racionalidad científica el reflejo de una razón superior necesaria. Es la adoptada por Hume en el siglo XVIII, cuando se plantea el problema de Dios en sus *Diálogos sobre la religión natural* [39]. La ciencia, según esta postura, no debe extender su juicio más allá de los datos de experiencia, pero no puede cerrarse a la realidad total, la cual plantea por sí misma ulteriores preguntas a un más alto nivel.

Todo esto nos lleva a una primera conclusión. La cultura científico-naturalista está orientada, por razón de su método, a excluir de su área cualquier intento de racionalización trascendente. Alberga el convencimiento de que sus explicaciones teóricas, lo mismo que su sistema conceptual, deben desarrollarse en términos de entidades fácticas. Cualquiera otra injerencia es extrapolación que rebasa sus límites y distorsiona su cometido. En cuanto tal ciencia, es indiferente a la cuestión de Dios, no pudiendo aportar a este respecto ninguna contribución, ni positiva ni negativa.

Pero la perspectiva es muy distinta cuando el saber científico es contemplado desde el sujeto que lo encarna. Desde esta atalaya concreta, la cuestión se ventila en un doble nivel: el de la misma razón científica y el del ser humano que realiza el proceso cognitivo. Estudiamos a continuación cada uno de estos niveles.

Razón científica y cuestión de Dios. Es cierto que el ser de Dios no es competencia del método positivo, pero tampoco lo es su negación. A Dios no se llega por un proceso científico estricto, pero la perspectiva de la ciencia sobre el mundo no es la única posible. Más aun, es a todas luces insuficiente.

En el mismo procedimiento cognoscitivo empleado por la ciencia cabe detectar un momento o nivel metafísico, en el sentido de que, más allá de lo observable, el hombre de ciencia capta la vinculación estructural de los hechos percibidos. Estos postulan en su con-

[38] Cf. LAPLACE, P. S. DE, *Traité de la Mécanique Céleste,* I-IV (Paris 1805-1825).
[39] HUME, D., *Diálogos sobre la religión natural* (Salamanca 1974), 97-195.

junto un devenir irreversible, que carece de explicación convincente sin un principio dinámico inasible por el método científico. Quiere decir esto que en todo proceso natural se da un grado de necesidad que está exigiendo una razón absoluta. Como reconocen los filósofos de la ciencia, la necesidad de no detenerse en la búsqueda de la verdad completa impera en el conocimiento científico mismo, ya que su racionalidad forma parte de otra mayor englobante, la racionalidad humana como tal [40], instalada en el área del ser.

Este hecho obliga a la ciencia a sobrepujarse a sí misma hacia una comprensión más amplia de la realidad contemplada. Semejante comprensión rebasa ciertamente la metodología científica, pero no puede ser rechazada de antemano.

Dos son, por consiguiente, los momentos o dimensiones que postulan un orden metaempírico que haga posible el mundo de los hechos estudiados por la ciencia: el momento de dependencia, expresado en la contingencia radical de la naturaleza, y el momento de consistencia epistemológica, exigido por la inteligencia humana, que busca la coherencia completa y la razón de irreversibilidad del devenir fenoménico general.

En todo caso, la ciencia no puede recluirse en su metodología específica. Debe abrirse a un nuevo orden de realidad más amplio. Es un imperativo de la conexión necesaria del objeto estudiado con el resto de los seres de la naturaleza. Por eso, cuando el científico ha recorrido el camino completo de su investigación, el interrogante de los interrogantes se le presenta de nuevo [41].

Por esta razón, la teoría científica contiene una ontología implícita que sitúa a la ciencia en trance de superarse a sí misma [42]. Buena cuenta dieron de ello H. Bergson y P. Teilhard de Chardin, quienes demostraron con creces en su obra que el problema de Dios no carece de sentido en el discurso científico [43]. Lo exige el orden incuestionable del cosmos, que no puede emanar del espíritu humano, sino que postula un principio superior que domina la realidad en su conjunto, cuya racionalidad reconstruyen las leyes formuladas por el hombre. En este caso, la hipótesis «Dios» se hace necesaria bajo aspectos muy distintos: panteísmo (Einstein), ser personal (Heideg-

[40] Cf. DUBARLE, D., «Pensé scientifique et preuves traditionnelles de l'existence de Dieu», en VV.AA., *De la connaissance de Dieu* (Paris 1958), 75.

[41] Cf. FABRO, C., «El hombre y el problema de Dios», en RICCIOTTI, G., *Con Dios o contra Dios* (Barcelona 1956), 45-75.

[42] Cf. LADRIÈRE, J., *El reto a...*, ed.c., 174-175. Cf. ROBERT, J. D., «Essai d'une preuve de Dieu comme fondement ultime de la vérité scientifique», en VV.AA., *L'existence de Dieu* (Tournai 1961), 267-286.

[43] Lecomte du Nuy afirma, asimismo, que «la idea de Dios, o de un antiazar, es absolutamente necesaria para la comprensión de un encadenamiento de los hechos científicos observados»: LECOMTE DU NUY, *La dignité humaine* (Paris 1953), 145.

ger), entidad inefable (Weiszäcker). Su denominador común es que solamente Dios hace inteligible la realidad [44].

Resumiendo las consideraciones anteriores, hay que decir que la actividad científica comporta una comprensión racional basada en una cosmovisión en la que subyace toda una filosofía apoyada en argumentos metafísicos y teológicos de indiscutible valor. En el proceso científico, las razones *a priori*, previas a cualquier tipo de experiencia, juegan una baza decisiva en orden a justificar la validez del contenido de sus teorías [45].

Ni la racionalidad científica es capaz por sí sola para dar cuenta cabal de la realidad, ni tiene sentido sin una razón filosófica en el interior de sus principios y conclusiones. Como ha dicho Hübner, es un error de los científicos «ver en los enunciados y principios de la Física la expresión de rasgos esenciales de la naturaleza o del ser; en última instancia, entender las teorías físicas ontológicamente y olvidar que son sólo construcciones, modelos, que están determinados por estipulaciones y postulados *a priori* de diverso tipo» [46]. Por su parte, añade G. Bateson que «la ciencia nunca prueba nada... A veces mejora las hipótesis y otras veces las refuta, pero probarlas es otra cuestión» [47].

El científico y la cuestión de Dios. Es la otra cara del problema a que nos referíamos antes. Si la ciencia como tal es indiferente ante el problema de Dios, sin que por ello se cierre por completo a su planteamiento, el hombre científico no puede adoptar una actitud completamente desinteresada. En el límite de su ciencia, el investigador hombre suscita necesariamente la cuestión de Dios, ya que la totalidad de sus conocimientos y los juicios de valor sobre el mundo le marcan la pauta de la verdad en el horizonte del ser. La contingencia que arroja el saber experimental no da explicación definitiva ni manifiesta la fundamentación última de los fenómenos observados. Más bien se resuelve en la admiración de la imposibilidad de semejante explicación. Ante este hecho, el científico no puede permanecer impasible.

Si es verdad que las ciencias se bastan a sí mismas para ser efectivas en su área, no son suficientes para que el hombre pueda vivir como tal hombre [48]. El mismo A. Einstein reconoce que la ciencia

[44] Cf. KASPER, W., *El Dios de...*, ed.c., 127.

[45] Cf. HUEBNER, K., *Crítica de la razón científica* (Barcelona 1981), 177.

[46] Ib., 273.

[47] BATESON, G., *Espíritu y naturaleza* (Buenos Aires 1981), 24. También SKOLIMOWSKI, H., «Problemas de racionalidad en biología», en VV.AA., *Estudios sobre la filosofía de la biología* (Barcelona 1983), 270ss.

[48] «Las ciencias se bastan a sí mismas para ser efectivas y plenamente lo que son, pero *no me bastan a mí* para saber a qué atenerme respecto de las cosas y, por tanto,

sólo descubre lo que es, pero no lo que debería ser. Por eso son necesarios siempre los juicios de valor que superan el ámbito científico [49]. En efecto, el hombre no se resigna a poseer espacios parciales del ser. Pretende abarcarlo en toda su extensión, porque es precisamente en el hombre donde se entiende y se percibe el ser en general. El hombre es el lugar del ser. Redimensionar la racionalidad es, por tanto, ensanchar el universo científico y proponerse descubrir, en el interior de sus propias limitaciones metodológicas, al hombre en todas sus inquietudes existenciales.

Si, por otra parte, nos atenemos a la historia de la cultura científica, nos daremos cuenta que está protagonizada por dos actitudes diferentes. La de aquellos científicos que admiten la existencia de Dios en virtud precisamente de sus conocimientos específicos y la de aquellos otros que la rechazan por los mismos motivos. Dos posturas opuestas ciertamente: una que afirma sin discusión que no existe otro camino para la verdad que el científico, y otra que descubre en la ciencia un elemento dinámico capaz de abrirla a la realidad trascendente, pero no en el sentido de que la afirmación de Dios sea prolongación de las adquisiciones científicas, sino en el de que éstas son la base de ulteriores preguntas [50].

Resumiendo lo anteriormente expuesto, podemos establecer la siguiente conclusión. Es verdad que el orden natural goza de una autonomía que da razón de su funcionamiento, pero no es menos cierto que la misma ciencia está reclamando una causa o principio más amplio que lo explique adecuada y globalmente. Muchos científicos y filósofos de la Edad Moderna han visto en Dios la causa eficiente primera de este orden. Kepler llegó a considerarlo imagen de Dios Trinitario, Galileo puso su fuente en la naturaleza del Verbo divino, Newton lo hizo campo infinito de la presencia divina y Leibniz reconoció a Dios creador en el origen de la filosofía y de la ciencia moderna.

para vivir, cuando para ello necesito conocer»: MARÍAS, J., *Introducción a la filosofía* (Madrid 1947), 13.

[49] «La ciencia, en efecto, sólo puede descubrir lo que es, pero no lo que *debería ser*. Fuera de su ámbito siguen siendo necesarios los juicios de valor de todo género. La religión, por su parte, sólo puede ocuparse de los juicios de valor sobre el pensamiento y las acciones humanas... De acuerdo con esta interpretación, el notorio conflicto entre religión y ciencia comprobado en el pasado debe ser atribuido a una interpretación errónea de la situación que acabamos de describir»: EINSTEIN, A., *Out of my Latter Yiars* (1950), citado por RUFFINO, G., ed.c., 502.

[50] Cf. DELANGLADE, J., *Le problème de Dieu* (Paris 1968), 60. Interesan también: RUSSO, F., *Histoire de la pensée scientifique* (Paris 1951); DUBARLE, D., *Humanisme scientifique et raison chrétienne* (Paris 1953).

Por lo que se refiere a nuestro momento histórico, debemos reconocer que la relación entre ciencia y Dios es más profunda y positiva de lo que ordinariamente se cree. El científico es un hombre que comprueba, pero también reflexiona sobre sus hallazgos. Esta reflexión lo lleva a superar los datos inmediatos y a abrirse a un nuevo orden de realidad. Esta línea aperturista hacia la trascendencia es seguida hoy por relevantes hombres de ciencia, como W. Heisenberg, N. Bohr, P. Teilhard de Chardin, E. Schrödinger, H. Eddington, por citar los más conocidos. No empaña esta trayectoria la también larga de estudiosos de la naturaleza que se proclaman ateos. No vamos a caer en el manido tópico de la mala voluntad o ignorancia, pero sí tenemos que decir que su increencia es debida con harta frecuencia a razones extracientíficas. Prueba de ello es que, en su inmensa mayoría, estos científicos reconocen un finalismo de la naturaleza que reclama una inteligencia suprema (Einstein, Hawking). Los que, como J. Monod, Haeckel y Oparin, juzgan suficientes las formas de energía conocidas para expresar el origen y los procesos históricos del universo, renuncian a preguntar expresamente por causas que desbordan el objeto científico en cuanto tal.

b) *Las ciencias del hombre y Dios.* Esta clase de ciencias constituye un caso particular del saber científico general. Gueto, como dice E. Morin, dentro del amplio marco del conocimiento científico, puesto que es el mismo sujeto el que se propone como objeto de su observación. De ahí que el planteamiento del problema comporte connotaciones notablemente distintas. Los expertos en el tema llegan a la conclusión de que la cuestión de Dios no es incongruente en la finitud metodológica de las ciencias humanas, pero tampoco se deduce necesariamente de ella [51]. En estos momentos son dos las ciencias del hombre que guardan relación directa con el problema de Dios: la Psicología y la Sociología del conocimiento. Analizamos su problemática respectiva a continuación.

El problema de Dios desde la Psicología científica. Hemos aludido a este tema en apartados anteriores donde exponíamos la cuestión del origen y génesis de la idea de Dios en el hombre (Freud, Jung). La perspectiva que adoptamos ahora es distinta.

Por razón de su propio método, la Psicología debe abstenerse de tomar postura acerca de la verdad última de los comportamientos que analiza. No obstante, como verdadera ciencia del hombre, tiene la obligación de pronunciarse sobre el individuo humano en su totalidad desde sus formas de conducta. No sólo observa los componen-

[51] Cf. PINILLOS, J. L., «La afirmación teológica vista desde la finitud metodológica de las ciencias positivas: las ciencias del hombre», en INSTITUTO FE Y SECULARIDAD, o.c., 260.

tes de ésta, sino que indaga su coherencia interna y su estructura. Así es como llega a un conocimiento que da razón del hecho religioso y de la creencia, sobre cuya verdad objetiva emite un juicio de valor que puede ser positivo (teísta) o negativo (ateo).

Fieles a este procedimiento, autores como C. Stanley Hall, E. D. Starbuck, J. H. Leuba y el mismo Freud buscan una explicación de orden psicofisiológico de los sentimientos religiosos que los lleva al ateísmo [52]. Otros, en cambio, no menos significativos que los anteriores, entre los que se encuentran Th. Flourwoy, W. James y K. Girgenshon, lo mismo que algunos discípulos de Freud, emiten juicios positivos sobre la objetividad de la creencia religiosa [53].

Como tuvimos ocasión de comprobar en páginas anteriores, el mismo C. G. Jung supera la cuestión teísmo-ateísmo mediante una integración completa de su doctrina sobre la religión desde el punto de vista psicológico. No niega el contenido metafísico de la creencia, sino que lo absorbe enteramente en la psicología por razones metodológicas. Fiel a su procedimiento de confrontación dialéctica entre el consciente y el inconsciente en la realización del propio yo, prescinde de prejuicios metafísicos y teológicos, sin que por ello niegue su contenido real objetivo [54].

Con esto queremos decir que la cuestión de Dios no compete directamente a la Psicología científica, pero brota de los hechos humanos estudiados por ella, cuya vertiente metafísica no puede dejar de lado. Para poder asumir íntegramente las dimensiones más profundas de la conciencia, la Psicología se ve obligada a tener en cuenta las cuestiones fundamentales del existente humano. Unas cuestiones que se refieren a la ultimidad de la persona y derivan de su estructura interna constitutiva. En todo caso, la cuestión de Dios no ha estado ausente en la historia de las investigaciones del ser y del comportamiento de nuestro «Yo profundo».

Sociología del conocimiento y cuestión de Dios. Aunque la ciencia sociológica del conocimiento es muy reciente —algunos la datan en Alemania por los años veinte, con M. Scheler y K. Mannheim—, sus orígenes, sin embargo, se remontan a la Ilustración. Su presupuesto temático general es el siguiente: los individuos buscan

[52] «Las ideas religiosas... son ilusiones, realizaciones de los deseos más antiguos, intensos y apremiantes de la humanidad. El secreto de su fuerza está en la fuerza de estos deseos»: FREUD, S., *El porvenir de una ilusión:* Obras Completas, VI (Madrid 1973), 2976.

[53] VERGOTE, A., «Interpretación de los fenómenos religiosos en el ateísmo contemporáneo», en GIRARDI, G., o.c., I/1, 417-441.

[54] Cf. JUNG, C. G., *Psicología y religión* (Buenos Aires [4]1967), 17-20.

su integración en el contexto de una cosmovisión que garantice el ordenamiento racional de la vida social [55].

Con este principio a la vista, la sociología del conocimiento considera la idea de Dios, y en general toda la vida religiosa, como invención del hombre para solucionar el problema de sentido y evitar la amenaza de colapso total, tanto del individuo como de la sociedad. En un marco referencial exclusivamente cósmico y finito, la vida de la persona y la de la sociedad cobra sentido solamente en el horizonte de la totalidad humana y social, sin necesidad de recurrir a instancias de otro orden.

En esta perspectiva, en la que se instalan sectores considerables de nuestra cultura, Dios se presenta bajo aspectos diferentes: como producto social, como legitimación y garantía del orden comunitario, como proyección de la vida social [56]. Está en relación dialéctica con lo que se viene denominando «estructura social de plausibilidad». Según esta estructura, la idea de Dios no es más que el conjunto de relaciones sociales, políticas y económicas que configuran la vida del hombre, sirviéndole de soporte y de mecanismo interpretativo.

La consecuencia dictada por esta interpretación de la humanidad y de Dios es ésta: Dios pertenece a una clase de realidades creadas por el mismo hombre y sometidas a los cambios y construcciones de la vida social. Más que a exigencias radicales del ser humano, su concepto obedece a una serie de conveniencias o necesidades de la vida humana en sociedad. Remedando a Durkheim, esta teoría atribuye la idea del absoluto divino a la *psique* colectiva que trasciende la conciencia individual y recoge los sentimientos comunes a la media de los miembros de una comunidad. La clave está en la sociedad y en la sublimación de la misma, de suerte que, como adelantó Durkheim, «los dioses son los pueblos pensados simbólicamente» [57].

Sin entrar ahora en una crítica detallada de esta teoría, advertimos sin mayor dificultad que la sociología del conocimiento somete la idea de Dios a una relativización radical propia del dato experimental. No aborda en profundidad el problema de su verdad, porque se queda en el estatuto de la racionalidad puramente científica, olvidando que el comportamiento de la sociedad, lo mismo que cualquier otro fenómeno observable, está pidiendo ser explicado en toda su extensión y profundidad. No es suficiente la comprobación empírica. Se requiere, sobre todo, encontrar la raíz antropológica última

[55] Cf. MARDONES, J. M., «Creencias religiosas y sociología del conocimiento», en *Iglesia Viva* n.76 (1978), 35-50.

[56] Cf. Ib., 339-340.

[57] DURKHEIM, E., «Le problème religieux et la dualité de la famille», en *Bulletin de la Société française de philosophie,* 13 (1913) 64.

que la hace posible. En este caso, la sociología del conocimiento, más que una justificación de la idea de Dios a nivel filosófico, lo que hace es ofrecer la razón sociológica de la misma, sin recapacitar en las razones profundas que la producen.

4) *Conclusión general*

Las reflexiones que preceden nos dictan una serie de conclusiones que podemos resumir de este modo. La cultura científica, habida cuenta de su metodología específica con base en la experimentación, no puede pronunciarse legítimamente sobre el problema de Dios de una manera directa, tanto en sentido positivo como negativo. Desde el saber científico no es posible establecer de modo concluyente la existencia o inexistencia del Absoluto.

No obstante, nada impide que el análisis de los fenómenos de la naturaleza sugiera una intuición completamente razonable de un ser trascendente. Una afirmación de esta índole no sólo es posible, sino que viene exigida desde distintos niveles. Desde la misma racionalidad científica y desde el científico en cuanto ser humano. La primera se ve obligada a dar razón del elemento de necesidad inherente a la contingencia y devenir de los hechos observados. M. Plank reconoce que la ciencia está penetrada de la exigencia de Dios, cuya presencia puede ser percibida en los resultados científicos sin violentarlos, ya que la reclaman como vínculo operante de los fenómenos, que de otro modo serían contradictorios [58].

Conviene recordar, asimismo, que la ciencia actual, lejos de corroborar la infinitud del universo y la eternidad de la materia, ve muy posible un presunto principio o instante antes del cual no se sabe nada. Ante esta carencia, los físicos se hacen esta pregunta: ¿Puede el universo haberse hecho a sí mismo de manera inteligente? [59] Significa esto que no hay que descartar nuevas vías de acceso a Dios descubiertas por la misma ciencia, sobre todo si se tiene en cuenta que toda teoría científica es siempre provisional y en modo alguno definitiva [60].

Por lo que se refiere al científico en cuanto hombre, indicamos antes que éste no puede permanecer indiferente ante el problema de Dios. Por el mero hecho de ser sujeto racional, posee otros conocimientos y se debate en otras preocupaciones que le imponen la nece-

[58] Cf. Fabro, C., ed.c., 54.

[59] Cf. Stanley-Sánchez del Río, C.-Jank, A.-Gonzalo, J.-Artigas, M., *Física y religión en perspectiva* (Madrid 1991).

[60] Cf. Davies, P., o.c., 223-225; 255, 271-272.

sidad de abordar el problema de la verdad en el marco universal del ser. Por eso está obligado a integrar su visión de los hechos concretos en el marco de su racionalidad humana. Ningún resultado obtenido científicamente es capaz de privar al hombre de los juicios de valor sobre el mundo y sobre su propia vida. Ellos son la base de la cuestión de Dios, en cuanto que asume desde ellos la coherencia lógica necesaria de una zona particular del ser.

En una palabra, el naturalista penetra en los módulos conceptuales de la ciencia que, aunque no prueban directamente a Dios, abren la puerta, sin embargo, a su posibilidad. Con ello no se rompe el pacto de no agresión entre el científico positivo y el filósofo especulativo, ya que ambos, encarnados en este caso en el hombre de ciencia, se sitúan dentro del área de la razón humana, fuente de luz, pero también necesitada de nuevas iluminaciones.

Terminamos este capítulo recordando las conclusiones de K. Popper y las recomendaciones de Th. S. Kuhn [61]. A nivel científico, no es legítimo hablar de verdades absolutas, copia exacta de la realidad, sino de modelos hipotéticamente válidos compatibles con otros paradigmas, ya que la realidad es mucho más rica que lo que podemos saber de ella. Por eso, entre ciencia, filosofía y teología no hay por qué ver necesariamente oposición insuperable, sino colaboración razonable y crítica, basada en la unidad de la trama del mundo y en la comunidad esencial de la especie humana una y única. Los paradigmas científicos emergentes últimamente, muy propicios al diálogo entre ciencia y teología, vienen a desmentir la aseveración kantiana de que hay que «suprimir el saber para hacer sitio a la fe». Y es que, como afirma el científico Stegmüller, «hay que creer ya en algo para poder hablar siquiera de saber y de ciencia».

[61] Cf. POPPER, K., *Logik der Forschung* (Tubinga 1976). Cf. KUHN, TH. S., *Estructura de la revolución científica* (México 1975).

CAPÍTULO III

DIOS EN LA HISTORIA DE LA FILOSOFIA

BIBLIOGRAFIA

BLÁZQUEZ, F., «Filosofía de "la pregunta sobre Dios". Fuentes y evolución histórica», I-II, en *Revista Agustiniana* 22 (1981), 77-122, 395-430; FABRO, C., «La idea de Dios en la historia de la filosofía», en RICCIOTTI, G., *Con Dios o contra Dios* (Barcelona 1956), 507-532; GÓMEZ-HERAS, J. M., *Religión y modernidad* (Córdoba 1986); MACEIRAS, M., «Filosofía, Dios en la», en *Diccionario teológico. El Dios Cristiano* (Salamanca 1992), 555-572; ROLLAND, E., «L'intuition philosophique de Dieu», I-II, en *ScEcl.*, XIV (1962), 234-264, 345-503; SCHULZ, W., *El Dios de la metafísica moderna* (México 1961); WELTE, B., «El conocimiento filosófico de Dios y la posibilidad del ateísmo», en *Concilium* 2 (1966), 173-189.

Para una más fácil comprensión del presente capítulo, lo dividimos en estos apartados: El conocimiento filosófico de Dios, tipología de la búsqueda filosófica de Dios en la historia, intérpretes y variantes, silencio de Dios. Conclusión general.

I. PRECISIONES EN TORNO AL CONOCIMIENTO FILOSOFICO DE DIOS

Además de lo que dijimos en la Introducción sobre la dialéctica del preguntar por Dios, debemos precisar ahora qué entendemos por conocimiento filosófico de Dios. Para nosotros significa lo mismo que conocerlo racionalmente, esto es, reflexionando sobre la realidad experiencial. Esta operación consiste en expresar teóricamente la relación que establece el espíritu humano con una realidad trascendente desde el análisis reflexivo de los datos empíricos, con independencia de cualquier revelación.

A lo largo de la historia del pensamiento filosófico, Dios se ha presentado a la reflexión humana como una realidad, cuya existencia clarifica el misterio de su origen, de su destino y de la marcha del mundo y de la historia. Si existe semejante realidad, tiene que ser la razón última y explicación de todo lo existente, así como la meta de la vida humana y de su realización antropológica y moral. Se trata, por tanto, de una cuestión que afecta a la raíz misma del pensamiento del hombre.

En su contacto con la realidad, el ser humano descubre una relación especial con un principio metaempírico y absoluto, en cuyo en-

cuentro se convence de dos cosas. Por una parte, de que el yo y el mundo son dos realidades objetivas y no meras ilusione o producto de la imaginación, y, por otra, de que estas realidades no son toda la realidad. Semejante convencimiento lo lanza a un proceso de investigación racional designado con el nombre de búsqueda filosófica de Dios. La pauta que marca este itinerario es este interrogante: ¿Por qué hay entes en vez de nada?

Indudablemente se trata de una pregunta dirigida al ser mismo por encima de toda determinación y considerado como punto último de referencia del pensamiento y de la conducta. Este ser ha sido presentado bajo dos formas completamente distintas: como realidad inmanente al mundo (naturalismo, panteísmo) y como entidad ontológicamente superior (trascendentalismo y teísmo) [1].

El problema fue planteado por primera vez en términos de razón especulativa en dos puntos geográficos diferentes que pueden considerarse privilegiados: la India y la Grecia antigua. Desde entonces, su desarrollo ha seguido la misma suerte y los mismos derroteros que la historia del pensamiento filosófico, de modo que puede decirse que el problema de la filosofía es, en último término, el problema de Dios. En una palabra, preguntarse por lo real es preguntarse por Dios. Pues bien, en las páginas que siguen nos proponemos ofrecer un muestreo de los momentos más importantes de este itinerario.

II. TIPOLOGIAS DE LA BUSQUEDA FILOSOFICA DE DIOS

Encontramos en la historia diversas formas de enfrentarse el hombre con la realidad que determinan otros tantos modos de concebir a Dios. Los historiadores de la filosofía los catalogan en cuatro grupos principales: experiencia de la historia, del mundo, de la subjetividad humana y de la existencia comunitaria [2]. Describimos inmediatamente cada una de estas experiencias y la problemática que implican, para exponer en el apartado siguiente la interpretación que hacen de ellas los pensadores que juzgamos más representativos.

a) *Encuentro con Dios desde la experiencia de la historia.* La experiencia de los acontecimientos históricos ha llevado al hombre a pensar en un Ser superior, metaempírico y suprahistórico, como agente de los mismos. Es el caso de la creencia religiosa en general, que se presenta como apelación a Dios para dar razón suficiente de lo que es inexplicable desde su propio acontecer. Esta actitud reviste relieve especial en la religión judeocristiana, que, aunque tiene su

[1] Cf. Welte, B., 172-189.
[2] Cf. Gómez-Heras, J. M., *Sobre Dios* (Salamanca 1972), 54-62.

origen en la revelación divina, interpreta de forma muy particular la marcha de la historia. Es una interpretación en la que subyace, sin duda ninguna, una determinada concepción filosófica de la realidad.

b) *Experiencia del mundo y concepto de Dios.* El encuentro con Dios desde la experiencia de la realidad cobra especial realce en aquellos momentos históricos en los que el hombre analiza su entorno y descubre en él una deficiencia ontológica insalvable sin la acción de un agente especialísimo que se sitúa por encima del flujo de las cosas y de los acontecimientos. Las distintas versiones de esta clase de encuentro están representadas por pensadores y sistemas que estudiaremos a continuación.

c) *La idea de Dios desde la subjetividad humana.* La filosofía moderna, que muestra al sujeto humano vuelto sobre sí mismo, ofrece una forma peculiar de presentar la cuestión de Dios. No es desde la experiencia del mundo entorno desde donde clama por el Absoluto, sino desde el conocimiento de la propia contingencia, esto es, desde la finitud de la subjetividad humana. Por eso hace de Dios el *sujeto subsistente* que garantiza la propia subjetividad del hombre. Desde Descartes hasta Husserl, por indicar dos puntos de referencia, ésta va a ser la perspectiva general de la búsqueda de Dios. A pesar del común denominador que presenta a Dios como valor absoluto de la subjetividad, aparecen diversas variantes convenientemente matizadas por los distintos representantes de esta postura, como tendremos ocasión de ver.

d) *Búsqueda de Dios desde el dinamismo de la comunidad humana.* Es lo que se viene entendiendo como encuentro con Dios desde la praxis social histórica y ética. Esta actitud es debida al acusado sentido de la presencia del otro en la vida del propio yo, así como al carácter de inacabamiento de la existencia tanto individual como colectiva. Categorías como evolución, historicidad, libertad y alteridad configuran el pensamiento filosófico contemporáneo y prestan valioso servicio en la búsqueda de sentido último de la existencia y de la historia. Lo propio de esta filosofía, eminentemente antropológica, es el descubrimiento de la estructura íntima del existente humano que lo revela como «un-ser-que-tiene-que-llegar-a-ser-con-otros-en-el-mundo». La necesidad de un futuro irreversible y la exigencia de rectitud de las relaciones interhumanas son las pistas de acceso a la idea de Dios como fundamento de la coexistencia social y garantía del futuro absoluto de la humanidad en su conjunto.

Si en las posturas anteriores aparecían variantes y matices muy diversos de un mismo planteamiento, en ésta las diferencias se acentúan de tal modo que obligan a pensar en actitudes divergentes y hasta opuestas. Intentaremos ofrecer un resumen orgánico de las más significativas.

III. INTERPRETES Y VARIANTES

Una encuesta de la realidad humana, llevada a cabo a lo largo de la historia, ofrece como *cantus firmus* y nota dominante la consciencia de aquello que le falta al hombre como ser humano, esto es, la precariedad de su condición histórica y la incertidumbre de su destino último. Ante esta deficiencia, se dirige espontáneamente hacia lo que considera fuente de eficacia y plenitud de realidad. Surge así la itinerancia hacia Dios marcada por la reflexión racional y procedimiento discursivo.

Como la sensibilidad es muy diferente y el contacto con la realidad cambia notablemente según los contextos culturales de cada época, la búsqueda filosófica del Absoluto presenta las variantes y sigue las etapas que indicábamos antes de forma global. Interesa, por tanto, conocerlas ahora más detalladamente, poniendo de manifiesto sus semejanzas y desemejanzas [3].

1. Encuentro con Dios desde la experiencia de la historia

Nos vamos a detener muy rápidamente en una actitud concreta y singular que reúne en sí todas las características de esta manera de enfocar el problema. Me refiero al pensamiento judeocristiano, que, aunque corresponde propiamente a los tratados dogmáticos de esta colección, presenta, sin embargo, unas connotaciones que entran de lleno en nuestra perspectiva cultural y filosófica. Se trata sencillamente de interpretar racionalmente unos hechos históricos con la ayuda de la luz especial que proviene de la revelación divina. Nos limitamos, por tanto, a exponer la racionalidad del concepto del Dios bíblico, teniendo en cuenta el contexto cultural donde se desarrolla.

Independientemente de una reflexión filosófica estricta, el pensamiento bíblico y la teología consiguiente ofrecen una idea muy acusada y harto original de la naturaleza divina y de las relaciones de Dios con el hombre. Es un conocimiento más fruto de una intuición intelectiva que de un discurso racional, aunque éste no está totalmente exento del proceso cognoscitivo. De todos modos puede afirmarse que se trata de una interpretación del mundo y de la historia del hombre en la que subyace una filosofía innegable marcadamente antropológica.

En esta forma de saber acerca de Dios, es El quien toma la iniciativa del encuentro con el hombre y quien conduce su conducta

[3] ROLLAND, E., 234-264; 345-503. BLÁZQUEZ, F., 77-122; 395-430.

intelectual y moral. Dios se muestra libremente al pueblo que ha elegido, al cual se da a conocer a través de los avatares por los que pasa dicho pueblo y en los que El interviene de formas diversas, aunque permanece oculto e inaccesible. Es el invisible, cuya intervención es semejante a la del maestro que enseña con autoridad indiscutible y sin réplica posible. Al mismo tiempo que está muy cercano y próximo por su acción insustituible, queda muy lejos debido a la trascendencia y superioridad de su ser, así como por su bondad y santidad. Ello no obsta, sin embargo, al encuentro personal con el hombre, a quien invita encarecidamente a participar de su vida.

Como recuerda M. Buber, el gran mérito de Israel es haber invocado a Dios como un tú, «haber tenido trato con El» [4]. A este respecto añade un experto en el tema, G. von Rad, que «Israel tenía la certeza de poder tener en todo momento acceso al corazón de Yahveh» [5].

Sin necesidad de un discurso racional propiamente dicho, el hombre de la Biblia conoce a Dios como Ser supremo, trascendente al mundo y a la historia, pero creador del mundo y autor de los acontecimientos históricos, a través de los cuales va conduciendo a su pueblo a la definitiva liberación, la salvación. Efecto de las decisiones divinas es la misma historia humana; y obra de su gobierno es el mundo, de modo que, si éste lo manifiesta como creador, aquélla lo muestra como providente y sustentador.

Indudablemente, en la Biblia se da a conocer el misterio de la relación de lo Infinito con lo finito. Ambos no sólo coexisten, sino que se compenetran de tal modo que el conocimiento de la realidad empírica, representada por el mundo de los hombres, conduce a un Ser metahistórico sin el que nada tendría sentido. El espíritu humano percibe este hecho no como dualismo irreconciliable ni mucho menos como monismo identificador, sino como dualidad o binomio que desemboca en la relación unitiva del hombre con Dios personal. Todo procede de Dios, fuente inagotable, y todo revierte en El como suprema meta de convergencia. Desde su poder supremo y altura inaccesible, Dios no abandona al mundo y al hombre, sino que dirige su suerte hasta conseguir su destino, que no es otro que él mismo.

Hubo en Israel personas privilegiadas que supieron interpretar este misterio, descubriendo su secreto desde la experiencia de la historia. La interpretación del sentido trascendente de determinados hechos históricos ha quedado plasmada en los escritos del hagiógrafo y en las palabras de los profetas. Ellos son los testigos de la manifestación del poder de Dios y de su intervención salvífica, llevada a

[4] BUBER, M., *Die Chassidischen Bücher,* 128, XI.

[5] VON RAD, G., *Teología del Antiguo Testamento* I (Salamanca 1972), 242.

cabo a través de diferentes acontecimientos, cuyo sentido profundo descubren no por una ciencia infusa, sino mediante el uso de su inteligencia racional. Pero es el mismo Dios quien respalda esta interpretación, garantizando su verdad con la respuesta del profeta, que inesperadamente dota de nueva significación al acontecimiento, haciendo que cambie el rumbo de la vida del pueblo [6].

Entre los distintos y múltiples acontecimientos que dan a conocer a Dios a su pueblo, los hay de diversa índole. Unos son teofánicos, como ciertos fenómenos naturales (zarza ardiendo, fuego devorador); otros son de orden antropológico (visiones, sueños, inspiraciones); otros presentan un carácter claramente personal (palabra dirigida, revelación). En todos ellos, Dios no sólo se manifiesta por su palabra, sino también por su acción, sobre la que recapacita el hombre.

Pero en la Biblia se encuentran además otros puntos de partida para llegar a Dios. El ser y el obrar humanos son medios insustituibles también para hacer presente el poder divino. Así es como se le puede conocer y representar como ser viviente y personal, como entidad espiritual y prepotente revestida de los atributos de bondad, justicia y amor. En una palabra, Dios aparece a la conciencia del hombre bíblico como ser trascendente y absoluto, principio y fin de todas las cosas, padre y remunerador, con quien el hombre establece un contacto personal liberador.

Aunque esta clase de conocimiento, sobre todo en el A. T., es más intuitivo que racional, no por eso deja el hombre de pasar por el tamiz de su razón las manifestaciones divinas.

En el N. T., en cambio, el conocimiento del Dios vivo comporta matices muy peculiares. Es un conocimiento comunicado por Jesucristo, en quien Dios se manifiesta plenamente («plenitudo divinitatis») por encarnación y en plano de igualdad. Jesús de Nazaret se autoproclama Dios como el Padre y asocia a todos los hombres a su propia vida para obtener su plenitud ontológica y humana (la salvación) en la incorporación a Dios por amor. Esta participación será plena y definitiva en el momento de la visión directa después de la muerte, en la que el hombre, que hasta entonces tiene solamente un conocimiento oscuro e imperfecto, conocerá a Dios de la misma manera que él es conocido (Ef 1,17).

Se trata, no obstante, de un proceso de conocimiento progresivo, cuya meta supera los recursos naturales de la inteligencia humana, en cuanto que empeña la vida entera del hombre en un compromiso que sólo puede cumplirse con la asistencia especial del mismo Dios («Sin mí nada podéis hacer»: Jn 15,5). Dista mucho, sin embargo, de

[6] STEN H. STENSON, *Sentido y no sentido de la religión* (Barcelona 1970), 224-228.

ser el conocimiento intuitivo y directo en esta vida que defendieron algunos filósofos antiguos, como veremos inmediatamente.

Se diferencia también del conocimiento racional estricto propugnado por la filosofía antigua. El pensamiento judeocristiano funda el conocimiento de Dios en su palabra y lo ve como principio trascendente que rige de forma inmanente al mundo y a la historia mediante una presencia activa, por la que participa vitalmente en el desarrollo de su creación hasta que ésta alcance su consumación en El. Creador y providente, el Dios bíblico no tiene nada que ver con el primer principio natural del mundo que los filósofos griegos concibieron como motor inmóvil [7].

Pero esto no impide que los pensadores posteriores, valiéndose de categorías platónicas y aristotélicas, elaboren una síntesis racional sobre el dato bíblico, poniendo de manifiesto la complementariedad y mutuo perfeccionamiento de la doble vía de acceso a Dios, la revelación y la filosofía [8]. Con procedimiento y orientación diferentes, las dos máximas figuras de esta síntesis doctrinal son San Agustín y Santo Tomás, que estudiaremos a su debido tiempo.

2. **Dios desde la experiencia del mundo**

Enmarcamos el tema en dos períodos significativos de la historia de la filosofía, la Edad Antigua y la Edad Media. Para lograr nuestro propósito, expondremos a grandes rasgos las líneas fundamentales de los filósofos más representativos de cada época.

1) *Búsqueda de Dios en la filosofía antigua*

Nuestra visión no puede ser más que panorámica, haciendo hincapié en los momentos más significativos: los Presocráticos, Platón y Aristóteles.

El carácter especulativo de los griegos los lleva muy pronto a buscar a Dios por el camino de la abstracción y a concebirlo como el Absoluto superior al mundo y como meta completamente irreversible. Mediante la reflexión racional tratan de purificar la trascendencia y la dignidad del Primer Principio, desfigurado en parte por la religión naturalista y mítica, que vimos antes.

En las dos etapas de este recorrido (la presocrática y la platónico-aristotélica), la *phisis* (naturaleza) se presenta como el ámbito

[7] KÜNG, H., *¿Existe Dios?* (Madrid 1979), 903.
[8] FABRO, C., 513-514.

comprensivo de toda la realidad, de modo que ningún ser puede considerarse sustancialmente distinto ni superior a los demás. En esta concepción quedan en entredicho tanto la trascendencia como la acción creadora de un primer principio, aunque se acentúen ciertos rasgos característicos del mismo, como la causalidad inteligente y su poder ordenador universal.

a) *Los Presocráticos.* Hay que reconocer que ya los Presocráticos, sobre todo los más próximos a la escuela pitagórica, intuyen que la divinidad no puede ser algo distinto de lo absoluto del ser. Estos pensadores (Pitágoras, Alcmeón, Jenófanes) critican la concepción antropomórfica y mítica de la divinidad, situando a Dios por encima del devenir cósmico, porque están convencidos que posee el ser en plenitud. Su perfección absoluta y su trascendencia le impiden someterse a los ritmos del nacimiento y de la muerte, del comienzo y del fin, confiriéndole, en cambio, un grado supremo de realidad que carece de parangón con las cosas sometidas al flujo del devenir. Es lo totalmente otro, cuya forma de expresión es la esférica, símbolo adecuado de la carencia de límite y de la infinitud. «No es ni limitado ni ilimitado, ni móvil ni inmóvil», dice Jenófanes [9].

Heráclito, por su parte, en su intento por encontrar un principio ordenador del cosmos y de la vida humana, descubre el *logos* como plenitud de perfección y la ley inmutable del devenir de los seres. Aunque defiende una inmanencia ontológica rigurosa, paradójicamente admite la trascendencia de la divinidad, simbolizada por el fuego, a la que se llega desde la consideración atenta de las criaturas. Dios es la Razón permanente e inalterable que rige todo. «Queriendo o sin querer, se le debe llamar Zeus» [10]. Más adelante añade que «todo esto se hace por necesidad» [11], dando a entender con ello que el *logos,* más que agente ordenador extrínseco, es ley necesaria e inmanente de las cosas [12].

También otros filósofos presocráticos plantean el problema de Dios, como Parménides, por ejemplo, y Anaxágoras, que con la metafísica del ser, el primero, y con la teoría de *nous,* el segundo, ejercen poderosa influencia en la filosofía posterior de cara a determinar el sentido del Absoluto, aunque ninguno de ellos enuncia expresamente su trascendencia y personalidad [13]. Pero debemos reconocer que, aunque los Presocráticos aluden a un ser distinto del mundo, no

[9] Fragmentos tomados de DIELS-KRANZ, *Die Fragmente der Vorsokratiker,* V (Berlin 1934). Cf. FABRO, C., 508-509.
[10] DIELS, 22B32.
[11] ID., 22B80.
[12] HIPOLITUS, *Refutatio omnium haeresium,* IX, 9.5, vol.25 (Berlin 1986).
[13] Cf. FRAILE, G., *Historia de la filosofía* I (Madrid 1956), 176-179.

incluyen de una manera explícita y formal el problema de Dios en su arquitectónica filosófica.

b) *Platón y Aristóteles.* Las respectivas doctrinas teológicas de estos dos filósofos han alcanzado un alto grado de sistematización y han sido las inspiradoras del pensamiento posterior de Occidente, sobre todo del Cristianismo. Sus métodos diferentes, intuitivo en Platón y racional discursivo en Aristóteles, han dado lugar a dos tendencias netamente distintas en la búsqueda de Dios por vía racional. Las exponemos a continuación.

Platón (s. V-IV a. C.) *y la escuela platónica.* Está fuera de toda discusión el carácter intuitivo de la especulación platónica. En el sistema platónico, el alma humana, en una existencia anterior a la terrena, había contemplado directamente la realidad inteligible, la verdad. Pero, sometida a una prueba purificatoria en el estado actual, guarda el recuerdo y la nostalgia de aquella visión primigenia. A ella desea retornar mediante la superación de lo sensible.

Sin negar completamente el procedimiento discursivo, Platón se esfuerza por conducir a su interlocutor a una contemplación de la verdad en sí misma. En la misma luz de lo inteligible, presente en el entendimiento humano, se realiza la verdadera comprensión en la que participa la inteligencia de cada hombre, dándose un contacto verdadero entre el espíritu y la Verdad. No en vano la verdad que cada uno de nosotros encuentra en su propio interior es copia e imitación de la Verdad eterna. Por eso, no es mediante los sentidos del cuerpo ni por el discurso racional como el ser humano accede a la contemplación de la Idea, sino en el recogimiento sobre sí mismo por un esfuerzo de purificación y de ascesis intelectual y moral. En su propia intimidad, el hombre descubre la imagen de Dios, «una asimilación de los dioses» [14]. Lo hace progresivamente, pasando de una visión imperfecta a otra cada vez más clara [15].

Aunque la concepción platónica de la divinidad es borrosa y sin contornos definidos, debemos reconocer que Platón es el primer filósofo que advierte la necesidad de un primer principio responsable del ser, de la verdad, de la belleza y del bien que percibimos en las cosas. Los atributos y propiedades de este Principio no difieren esencialmente de las del Dios de las religiones. No obstante, el Sumo Bien de Platón no va a coincidir con el Absoluto de la filosofía posterior y mucho menos con el Dios cristiano. De todas formas, Platón tiene muy claro que más allá de las cosas y de los hechos de este

[14] *Teeteto,* 176b: Oeuvres, t.VIII, BL (Paris 1954).

[15] «El alma, impulsada por la fuerza del *dios-amor,* y mediante la reminiscencia despertada por la Dialéctica, tiende a recuperar sus obras y retornar a su estado celeste, cuando en una vida anterior contemplaba el mundo de la Idea»: *Fedro,* 249d, ed.c., t.IV.

mundo existe un orden espiritual inteligible, a cuya contemplación, cada vez más penetrante y nítida, se dirige el hombre en su marcha natural hacia la verdad y el amor, sin captar directamente su realidad, pero descubriendo las razones que fundamentan la verdad del Sumo Bien [16].

En la línea emprendida por Platón se instala, siglos más tarde, Plotino (203-270 d. C.), que confiere aires nuevos a la intuición de su maestro, si bien con notables diferencias. Sin entrar en otras posibles influencias, no es posible negar que el *Uno* plotiniano, hipóstasis suprema, responde muy de cerca a lo que las religiones entienden comúnmente por Dios. Es realidad suprema y «potencia de todo... superior a la realidad primera» [17]. A ella llega el hombre por vía de intimidad, donde recibe una luz que le hace ver la Luz. «El ve sin ver nada, y entonces es cuando ve sobre todo. Así la inteligencia, recogiéndose en su intimidad, ve una luz que se aparece súbitamente, sola, pura y existente en sí misma» [18].

Aristóteles (375-322, s.IV a. C.). Es cierto que el Dios aristotélico (primer Motor), aislado del mundo y sin relación personal con los hombres, no satisface plenamente las exigencias de verdad y de sentido de éstos. Pero tiene la ventaja de presentarse como puro espíritu («pensamiento de pensamiento»), dotado de superioridad ontológica y siendo principio originante y fin último de todos los movimientos de la historia, aunque queda en penumbra su divinidad.

A diferencia de Platón, Aristóteles emplea como instrumento para conocer el Absoluto la razón discursiva. Por encima del engranaje de los movimientos y sucesos de este mundo tiene que existir una primera sustancia de otro orden que dé razón de todo cuanto existe. Debe estar exenta de materia y poseer toda la perfección propia del acto puro sin mezcla de potencia. A esta realidad por excelencia llega el hombre por imperativos de su razón, que lo obliga a remontar la pendiente de lo conocido para instalarse en la cima de lo desconocido [19].

En esta entidad, abstracta y especulativa, Aristóteles descubre una fuerza misteriosa, basada en su perfección absoluta, que atrae al hombre moviéndolo hacia ella a título de causa final [20], pero sin

[16] *Sofista,* 265b; *Timeo,* 27c-28c; 46d, ed.c., t.VIII.

[17] *Enéadas,* II, 8, 10 (Madrid 1964).

[18] Ib., V, 5, 7, ed.c.

[19] «Hay, pues, algo que se mueve siempre con un movimiento continuo, que es movimiento circular... por lo tanto, el primer cielo debe ser eterno. Hay, por supuesto, algo también que lo mueve y, puesto que aquello que lo mueve y movía es intermedio, hay algo que mueve sin ser movido, que es eterna sustancia y acto. Y esto es Dios»: *Metafísica,* XII 7, 1072b, 13, vol.2 (Madrid 1970).

[20] *Met.,* XII 7, 1072b, 237, vol.2, ed.c.

crear relaciones personales. Por eso el Dios aristotélico no puede ser otra cosa que la pieza maestra o piedra angular, sin la cual la realidad mundana carece de soporte y de sentido [21]. Su esencia íntima constitutiva es su propio pensamiento [22], en razón del cual se sitúa por encima de la realidad empírica y posee la máxima perfección en el orden ontológico. Es plenitud de ser. Por eso es el objeto supremo de la inteligencia humana, que, en el ejercicio de su capacidad natural, se remonta de la realidad de las cosas a la realidad suprema, fuente y principio de inteligibilidad y de ser [23].

Cuatro son los puntos de apoyo sobre los que Aristóteles hace girar su razonamiento: el orden del mundo, que exige un ordenador distinto y superior; la graduación de las perfecciones de los seres, que reclama una perfección en grado sumo como causa eficiente y ejemplar; la propia intimidad del sujeto, desde donde se abre el hombre a un espíritu absoluto [24]; el hecho del movimiento generalizado del mundo, que postula la acción de un primer motor inmóvil [25]. Por estos peldaños asciende el discurso aristotélico hasta la cima de una realidad enteramente nueva, imprescindible para comprender el mundo en su conjunto.

Las serias dificultades que entraña este pensamiento no han pasado inadvertidas a los comentaristas, que desde distintas cosmovisiones adoptan posturas muy diferentes en su interpretación. Por nuestra parte, creemos suficiente en este momento afirmar que, a pesar de esta problemática en la que no entramos ahora, el pensamiento aristotélico sobre Dios ha sido aprovechado por la filosofía cristiana para verter en sus categorías las verdades fundamentales sobre las relaciones del hombre con Dios.

Aunque el Dios que propone Aristóteles es difícilmente identificable desde la perspectiva religiosa, puede afirmarse, sin embargo, que es primer principio subsistente y causa de todo cuanto se mueve en el mundo, incluso de la vida de los hombres. El Estagirita tuvo el mérito de tratar por primera vez, en Occidente, el tema de Dios en forma sistemática en el marco de la reflexión filosófica. Sus ideas se prolongan más tarde en las especulaciones de los epicúreos y los estoicos, así como en el helenismo, y de manera especial en la época patrística y medieval [26].

[21] Ib., II 1, 993b, 20, vol.1, ed.c.
[22] Ib., XII 7, 1074b, 33, vol.2, ed.c.
[23] Ib., XII 9, 1074b, 34, vol.2, ed.c.
[24] *De caelo*, II, 1: Opera II (Paris 1850).
[25] *Met.*, XII 1, 1069a, 30ss, ed.c.
[26] Cf. ZUBIRI, X., *Naturaleza. Historia. Dios* (Madrid 1978), 351-352.

2) *Filosofía medieval y problema de Dios*

Partiendo del dato revelado y apoyándose en la reflexión de los Padres, los pensadores de la Edad Media desarrollan un determinado método filosófico para comprender la imagen de Dios proveniente de la tradición bíblica. Sobre estos pensadores pesan unas condiciones históricas que determinan su actitud ante la verdad y, más concretamente, ante el conocimiento de Dios. Más teólogos que filósofos, cuentan con dos fuentes de conocimiento llamadas a encontrarse y complementarse, la fe y la razón.

La fe cristiana proporciona verdades irrefutables que atañen a lo más íntimo de la existencia humana: su origen, su destino, su sentido último y la explicación de su entorno. Estas verdades constituyen, a su vez, una serie de presupuestos que deben ser tenidos en cuenta por la reflexión filosófica, aunque para ello tenga que rectificar algunos de los resultados de la filosofía griega. Estas correcciones se refieren principalmente a la trascendencia personal de Dios y creacionismo, a la visión cíclica de la naturaleza y de la historia, al concepto del mal como culpabilidad y no como entidad necesaria.

Creemos conveniente recordar que son dos las rutas por las que la razón especulativa griega desemboca en la Edad Media europea. Por un lado, el agustinismo, inspirado preferentemente en el intuicionismo de Platón, de Plotino y de Avicena y, por otro, el tomismo, apoyado en la razón discursiva de Aristóteles y Averroes. Se crea de este modo el cauce unitario por el que va a discurrir el pensamiento filosófico acerca de Dios, pasando por las modalidades de Enrique de Gante, Escoto y San Anselmo, hasta llegar a F. Suárez, como tendremos ocasión de ver.

Ateniéndonos a los senderos centrales, adelantamos que el agustinismo hace derivar el conocer y querer humanos de Dios mismo, Verdad primera y Sumo Bien, que posibilita nuestro pensar y nuestro obrar. El tomismo, en cambio, emplea un procedimiento por el que se llega a la existencia de una Causa primera incausada desde el análisis de la contingencia de los existentes mundanos. Pero tanto el principio originario del espíritu humano en Agustín como la Causa eficiente y final última de Tomás equivalen a eso que «todos llaman Dios». Hacemos ahora un breve resumen de estas doctrinas.

a) *San Agustín* (354-430). Aunque no prescinde completamente del discurso racional, Agustín permanece fiel al intuicionismo platónico y neoplatónico. Apoyado en el dato revelado y en el dogma cristiano, pero teniendo en cuenta la lectura de Plotino, el Obispo de Hipona defiende la acción iluminadora directa de la Luz primera, a cuya semejanza está hecho el hombre. Conocer, para Agustín, es

estar en contacto con la Verdad, ser iluminado por ella y, por tanto, ver lo inteligible en su propia luz [27].

El encuentro con Dios, Verdad primera y amor supremo, responde a estos presupuestos y se realiza por una especie de contacto iluminativo en el fondo del alma humana, ya que el espíritu en el hombre es luz cobrada que recibe el resplandor del foco originario, Dios.

Con esto San Agustín no infravalora el poder racional discursivo, sino que determina su contenido específico subordinándolo a la acción directa de Dios, que deja su propia impronta en el espíritu humano al crearlo. No es la inteligencia la que descubre por sí misma la Verdad, sino mediante una iluminación misteriosa de la misma Verdad [28].

Tampoco convierte la razón en mera pasividad y simple caja de resonancia carente de actividad propia. Aunque, en estrecha y necesaria dependencia de la Inteligencia divina, la razón humana posee capacidad suficiente para verificar los resultados de esta iluminación e intervenir directamente en la comprensión de la acción de Dios. De este modo nuestra mente cumple una tarea de búsqueda y de control que le permite remontarse de lo creado hasta el Creador. «Penetra los hechos y busca a su autor; escudriña lo que ves y busca al que no ves» [29].

No obstante, el «intimior intimo meo» («más íntimo que mi misma intimidad») de las *Confesiones* [30] hace pensar en un conocimiento de Dios por vía de profundización en la propia conciencia con evidentes signos intuicionistas, aunque no se descarta del todo un subfondo discursivo necesario. No cabe duda que, para San Agustín, el espíritu humano es más que pura razón especulativa, ya que su certeza existencial última se asienta más en el «creo» que en el «pienso». Se trata de una fe razonada o iluminación acompañada de reflexión, en cuanto que Dios no es visto directamente, sino que hace que se le vea.

Aparte de los filósofos modernos que desarrollan esta argumentación agustiniana, y que veremos en su debido lugar, teólogos medievales, como San Buenaventura y Duns Escoto, de la escuela franciscana, ven en este procedimiento un medio apto para conocer a Dios naturalmente. Pero antes tenemos que ocuparnos de otro pensa-

[27] Cf. *Soliloquios* I, 15, t.I (Madrid 1956).

[28] Lo recuerda el mismo Santo Tomás: «Y como el conocimiento natural es una semejanza de la Verdad divina impresa en nuestra mente... por eso dice San Agustín que estas concepciones son conocidas en la Verdad primera»: *Quodlibetum*, VIII, q.2, a.4.

[29] *Sermones*, 126, II, 3, t.VII (Madrid 1950).

[30] *Confesiones*, III, 6, 11, t.II (Madrid 1955).

dor que ensaya un método peculiar: me refiero a San Anselmo, obispo de Canterbury.

b) *San Anselmo* (1033-1109). Aunque tendremos que volver más detenidamente sobre la prueba anselmiana, nos referimos a él en este lugar porque su pensamiento contiene todo lo que de inmediato e intuitivo comporta el saber humano sobre Dios.

En efecto, el obispo de Canterbury hace de la presencia real de Dios en el alma humana, atestiguada por la fe, la piedra de toque de su conocimiento natural. Si Dios es la suprema verdad, y esto lo sabemos por la fe, viene a decir el obispo, es imposible que el hombre lo ignore cuando pone en práctica su capacidad cognoscitiva. No se puede pensar sin pensar a Dios, ya que es el máximo pensable que se impone por sí mismo a todo pensamiento.

Sin entrar ahora en la discusión de este argumento, que veremos más tarde, creemos suficiente afirmar que, en la mente de San Anselmo, el problema de Dios se inscribe en un proceso de esclarecimiento en el que se da el paso de lo implícito a lo explícito. Se trata de clarificar racionalmente una experiencia cognoscitiva profundamente vivida, la idea de Dios arraigada en el alma del creyente, cuyo conocimiento es connatural al ser humano. La oración con que pide a Dios que se le muestre es el mejor aval de su intencionalidad teológica [31].

El inmediatismo anselmiano, por decirlo de alguna manera, ha sido seguido por filósofos y teólogos tan dispares, de los que nos ocuparemos en otro lugar, como Nicolás de Cusa, Jordano Bruno, Descartes, Leibniz, Malebranche, Hegel, Gratry, Scheler, Bergson, Blondel y Marcel, entre otros. Todos ellos sienten simpatía por esta argumentación y la rondan en sus exposiciones.

c) *Santo Tomás* (1225-1274). Al procedimiento tomasiano para llegar a Dios desde la razón natural dedicaremos una reflexión más amplia y pormenorizada en la segunda y tercera parte de este manual. Aquí nos limitamos a indicar la originalidad de su planteamiento del problema.

Para comprender la actitud de Santo Tomás, debemos recordar que dirige su reflexión a un auditorio de clara mentalidad monoteísta (judíos, cristianos, islámicos), a quien expone su pensamiento valiéndose de las categorías de la filosofía griega transmitidas por Avicena y Averroes. Por eso su postura es muy distinta de la de San Anselmo.

[31] «Enséñame a buscarte y muéstrate al que te busca, porque ni puedo buscarte si tú no me enseñas, ni encontrarte si no te muestras»: *Proslogion:* Obras Completas, t.I (Madrid 1952), 366.

Deja a un lado la línea intuitivista de Platón y asume conscientemente la dialéctica de Aristóteles, cuyas ambigüedades sobre la trascendencia y personalidad de Dios disipa completamente. A diferencia del motor inmóvil aristotélico, aséptico y frío, el Dios de Tomás es creador del mundo y padre providente de los hombres, que vela amorosamente por su obra y no se limita a atraerla hacia sí como mera causa final.

Sin descartar la iluminación divina, Santo Tomás opta decididamente por el proceso racional con base en la experiencia, a la que aplica el principio de causalidad a todos los niveles. Este procedimiento compendia su pensamiento haciendo ver que el itinerario de la mente hacia Dios no tiene nada de visión directa o intuición, sino que representa un ingente esfuerzo de la mente que parte en todo momento del análisis ontológico de la realidad dada [32].

De todos modos, el Aquinate distingue perfectamente entre lo que es obra de la razón en el conocimiento de Dios y lo que se debe a la divina revelación. Sabe muy bien que, en virtud de la creación y de la redención, el ser humano no queda abandonado en ningún momento a sus fuerzas naturales. Está elevado a un orden sobrenatural de hecho que, en la tarea esforzada de conocer a Dios, cuenta mucho más que el proceso conceptual estricto. En el mismo ejercicio de sus funciones y actividad natural, el entendimiento humano *(lumen naturale)* es auxiliado por otra luz más poderosa que emana de la misma Verdad. «La divina sustancia no está fuera de la facultad del entendimiento creado como algo completamente extraño..., porque la misma divina sustancia es el primer inteligible y el principio de todo conocimiento». Y en otra parte: «La luz de nuestro entendimiento tanto natural como gratuita no es otra cosa que cierta impresión de la verdad primera» [33].

Metodológicamente, el proceso tomasiano dista mucho de la iluminación platónica y agustiniana, en cuanto que la idea trascendental del ser, presente en todo hombre, no conlleva una noción clara y explícita de Dios, sino sólo la capacidad y disposición para comprender el mundo, cuyo conocimiento conduce necesariamente a la afirmación del Absoluto. Es, a lo sumo, una idea virtual y prerreflexiva, que se explicita y se convierte en idea verdadera y completa al contacto con la experiencia. «No podemos conocer el ser de Dios ni su esencia —añade—, sino que estamos ciertos de la proposición "Dios existe", y esto lo sabemos a partir de los efectos» [34].

[32] «Pero, porque no sabemos de Dios qué es, no es evidente para nosotros, sino que necesita demostrarse por aquellas cosas que son más conocidas para nosotros, y menos conocidas en su naturaleza, es decir, por los efectos»: I, q.2, a.1.

[33] *C.Gent.*, II, c.54; I, q.88, a.3 ad 1.

[34] I, q.3, a.4 ad 2.

En consecuencia tenemos que decir que, para Santo Tomás, fe y razón son dos focos de luz que proceden de la misma fuente, Dios como primera verdad. Su mutua complementación abre nuevas perspectivas sobre las relaciones del hombre con Dios. «En la luz de la primera verdad —escribe el Aquinate— entendemos y juzgamos todo» [35]. Es ella el origen y hontanar de nuestro conocimiento tanto natural como sobrenatural. Significa esto que, para conocer a Dios, la fe viene en auxilio de la razón, pero sin suplantarla ni arrebatarle su autonomía. Más aún, la misma fe demanda a la razón la justificación y coherencia de sus afirmaciones, de forma que de la mancomunación de ambas surge la reflexión teológica.

Entre los filósofos contemporáneos, Max Scheler ha sabido interpretar correctamente el planteamiento tomasiano, llegando a calificarlo de «sistema de identidad parcial», entendiendo por ello la comunidad de objeto, Dios, aunque entre sus conclusiones medie una diferencia cognoscitiva gradual [36].

En una palabra, el pensador cristiano, desde su atalaya privilegiada, ha oteado el origen y la meta de las aspiraciones humanas en el orden del conocimiento, señalando su objetivo, el ser absoluto, y la relación del hombre con él. Posteriormente la filosofía moderna, racionalismo e idealismo, ha pretendido realizar la unidad en la subjetividad humana. Pero las excesivas atribuciones que conceden a la razón han desfigurado los resultados de su búsqueda. De ello nos ocupamos a continuación.

3. Conocimiento de Dios desde la subjetividad

Antes de abordar directamente la filosofía moderna en sus dos momentos fundamentales, el gnoseológico de Descartes y Kant, y el metafísico de Spinoza y sus seguidores, tenemos que decir unas palabras, a modo de preámbulo, sobre el pensamiento renacentista en torno al conocimiento de Dios.

1) *El humanismo renacentista*

Con el Renacimiento, la cultura occidental recibe una nueva orientación que repercute directamente en la forma de plantear el problema de Dios. Junto al humanismo cristiano aparece otro movi-

[35] I, q.88, a.3 ad 1.

[36] Cf. SCHELER, M., *Vom Ewigen im Menschen* (Bern/München [5]1968), 124. El trabajo *Probleme der Religion* está traducido en castellano: *De lo eterno en el hombre* (Madrid 1940).

miento que se opone al pensamiento aristotélico y escolástico manteniendo una idea de Dios muy distante del teísmo tradicional. Esta actitud, representada por Nicolás de Cusa y Jordano Bruno, retorna en cierto modo al materialismo y panpsiquismo de los presocráticos y va a determinar de alguna manera el pensamiento filosófico posterior.

Nicolás de Cusa (1401-1464). A finales de la Edad Media comienza a disolverse el orden de los seres sostenido y dirigido por el Ser supremo. Esta perturbación es debida al deseo de emancipación y autonomía del hombre, que hace de Dios una entidad completamente ajena a los avatares del mundo. Dios ha creado las cosas, pero se desentiende de ellas. Se recluye en sí mismo como realización de su propio pensamiento o lugar donde son superadas todas las oposiciones del mundo finito.

N. de Cusa, uno de los representantes más significativos de esta forma de pensamiento, no concibe a Dios como entidad, sino como subjetividad pura o ver en sí mismo, en cuyo proceso se identifican el que ve, lo visto y el ver. Los tres extremos se implican mutuamente, de suerte que el que ve no se da sin lo visto y ambos se cumplen en la acción de ver. De ahí que Dios no exista si los entes, y el hombre, dotado de capacidad para ver, no es sólo visto por Dios, sino que ve también a Dios en su acto de conocer.

Pero el ver de Dios y el del hombre se diferencian, en cuanto que Dios es el ver que se ve a sí mismo, mientras que el hombre es un ver imperfecto y progresivo que se mueve en el área de la ignorancia. De ahí que su conocimiento de Dios sea más negativo que positivo. Algo así como cuando se conoce una cosa por su sombra. Por eso el Cusano concibe a Dios como lo otro de la subjetividad humana y como el conciliador y unificador de los seres finitos opuestos. El hombre tiene una«docta ignorancia de Dios». En efecto, «a Dios no se le puede conocer ni en este mundo ni en el futuro, ya que la criatura, que no puede captar la luz infinita, es pura tiniebla frente a él. Sólo él mismo se conoce» [37]. Es «centro del centro, meta de la meta, ser del ser y no-ser del no-ser» [38].

Jordano Bruno (1548-1600). Remitiéndose al Cusano, Bruno comprende a Dios y al mundo en la relación de un todo único, cuyo principio inmanente vivificador es Dios mismo. De este modo el mundo es la teofanía de Dios, que es conocido inmediatamente por el hombre y en el hombre porque éste es el punto culminante de la manifestación divina.

[37] CUSA, N. DE, *De docta ignorantia* I, c.26 (Madrid 1966), 126.
[38] Ib.

En esta perspectiva, Dios es concebido como *anima mundi*, mientras que la naturaleza es la *explicatio Dei* y las cosas concretas son las «contracciones de la divinidad». Dios no es contemplado en sí mismo, sino en el despliegue y desenvolvimiento necesario de sí mismo que son las cosas. «Dios es lo infinito en lo finito, en todas las partes en todos, no encima ni fuera, sino completamente presente, como la entidad no está fuera y por encima de los entes, ni la naturaleza está fuera de las cosas naturales, ni hay bondad fuera de lo bueno» [39].

2) *Dios en la filosofía moderna*

Las formas más notables de la filosofía moderna presentan dos momentos críticos principales, uno gnoseológico, cuya cabeza de fila son Descartes y Kant, y otro metafísico, representado por Spinoza. Ninguno de ellos intenta una comprensión racional de la fe cristiana, como en la etapa anterior, sino que se propone establecer la racionalidad del universo como tal desde la subjetividad humana. Convencidos de que el hombre es el pináculo de la creación, no dudan de su capacidad para explicar y controlar toda la realidad y hacerse con la única verdad sobre el mundo y Dios.

Los representantes de la primera etapa sitúan por encima de la subjetividad humana otro sujeto superior que la limita y la garantiza. Los siguientes hacen del sujeto humano una mediación de la subjetividad divina dentro de un todo sistemático. Unos y otros se proponen superar el dualismo filosófico de los griegos y de los escolásticos (mundo-Dios), sustituyéndolo por una concepción unitaria de la realidad en la que el principio de su trascendencia queda encerrado en la subjetividad misma. Descifrar el ser humano es resolver el enigma de la realidad entera y comprender la verdad del ser.

El paradigma metodológico de esta filosofía es la matemática, y, aunque puede decirse que su fracaso no ha sido total en la búsqueda del Absoluto, se muestra incapaz de elevarse realmente de la consideración del mundo hasta Dios. Y esto porque la razón especulativa termina por absorber el mundo en Dios y por sumergir al hombre en las cosas tal como son presentadas por la ciencia. Por eso convierten a ésta en el tipo canónico del saber (positivismo), teniendo como resultado el agnosticismo teológico de la época siguiente. Inmediatamente realizaremos un rápido recorrido por los caminos de esta actitud filosófica, indicando sus hitos principales.

[39] *De inmenso*, I-2, 312: Opera I (Nápoles 1879).

René Descartes (1596-1650). Además de proceder de distinta manera que los filósofos de la Edad Media, R. Descartes da pie para pensar en un ateísmo metodológico, que no real, ya que se propone prescindir de Dios al comienzo de su investigación, en lugar de partir del dato de fe. No obstante, reconoce un Absoluto inteligible exigido por la razón especulativa. Dios es la «sustancia infinita» que justifica nuestra idea innata de infinito.

Su pregunta fundamental es la siguiente: ¿Puede justificarse a sí misma la subjetividad humana en su capacidad de pensar? La respuesta es indudablemente negativa, puesto que es esencialmente finita. De ahí la duda como elemento esencial del entendimiento humano finito. Pero, dado que la duda no es garantía de certeza, tiene que existir un poder cognoscente distinto del humano que garantiza absolutamente la verdad y certeza de nuestros conocimientos. Este es solamente Dios, pensamiento infinito y verdad absoluta.

Dos son, por tanto, las ideas que vertebran el sistema cartesiano: la idea del alma y la idea de Dios. La idea de la primera es inmanente al alma humana, en cuanto que la sustancia pensante es captada inmediatamente en el mismo acto de pensar. El hombre aprehende su propia idea y se ve como pensamiento, al recapacitar sobre sí mismo [40].

También la idea de Dios, Ser perfecto, es inmanente al entendimiento humano. Dios está reflejado en la idea de lo infinito innata en nuestra mente y, por lo mismo, también la presencia trascendente que le corresponde. El raciocinio de Descartes se resume en estos términos: Porque soy finito y poseo la idea de lo infinito, debo presuponer la realidad objetiva de esta idea como patrón con que mido mi finitud. Ahora bien, no puede ser otro más que el Dios existente el que ha puesto en mí semejante idea; por tanto, Dios infinito existe [41].

Ni que decir tiene que el sujeto humano guarda una relación tensa con Dios desde el momento en que advierte que su capacidad cognitiva solamente se comprende desde Dios, medida absoluta que le revela su propia finitud e impotencia. En una palabra, la idea de Dios brota en el hombre como contraconcepto de su propio pensar.

Blas Pascal (1623-1662). Contemporáneo de Descartes, Pascal plantea el problema de Dios en términos muy distintos. No es ya la metafísica el campo abonado donde arraiga su pensamiento, sino la fe. Por eso se opone al Dios de los filósofos y de los sabios, al Dios de la razón, para refugiarse en el de la fe y en el de la vida, convencido de su entera razonabilidad. Indudablemente, Pascal habla del Dios cristiano, cuyo conocimiento entra en los parámetros de la «ló-

[40] *Meditationes*, II: Oeuvres, VII (Paris 1973), 23-24.
[41] Ib., III, ed.c., 34-52.

gica del corazón», que no es otra que el resultado de integrar la universalidad de la razón en el marco de la persona concreta creyente. Más que demostrar racionalmente la existencia de Dios, se propone justificar su fe desde la vivencia de su finitud, que sabe sustentada por la infinitud divina.

«Es el corazón quien siente a Dios, y no la razón. Esto, pues, es la fe: Dios sensible al corazón» [42]. «El conocimiento de Dios sin el de nuestra miseria engendra orgullo. El conocimiento de nuestra miseria sin el de Dios engendra desesperación» [43]. Por consiguiente, ni sola fe ni mera razón, sino mutua complementariedad, ya que la razón tiene que ver en sí misma con la fe y ésta con aquélla. Hay que decir que la fe es, para Pascal, la base de la razón [44].

Nicolás Malebranche (1638-1715). Aunque la argumentación de Malebranche ocupará nuestra atención más adelante, dejamos constancia de ella aquí por su originalidad cognoscitiva. Según Malebranche, Dios es la condición necesaria de todo saber y de todo conocimiento intelectivo, ya que es el arquetipo de la realidad entera y el paradigma de nuestros conocimientos en virtud de su primacía ontológica. Quiere decir esto que su conocimiento es previo presupuesto de todas nuestras ideas y requisito imprescindible. Sin ser una idea innata, es condición necesaria del conocimiento intelectivo humano. «Por tanto, hay un Dios y una Razón; un Dios en el que se encuentra el arquetipo que contemplo del mundo creado que habito; un Dios en quien se encuentra la Razón que me ilumina por las ideas puramente inteligibles que proporcionan alumbramiento a mi espíritu y al de todos los hombres» [45].

Los ontologistas italianos del siglo XIX, Gioberti y Rosmini, sustentan esta misma tesis, muy próxima a la actitud intuicionista de Platón y a la teoría de la iluminación neoplatónica y agustiniana. Sin necesidad de un proceso discursivo llevado a cabo por la razón, el sujeto humano contempla la realidad en Dios y a Dios en la «extensión inteligible» o doble de Dios, como participable por las criaturas. Sin ningún tipo de mediación, el hombre ve a Dios en virtud de su mutua compenetración. Ninguna cosa finita puede representarlo: por eso, «si pensamos en Dios, tiene que existir» [46].

Las dificultades que entraña este pensamiento son más de orden teológico que filosófico. Se suprime prácticamente la diferencia entre natural y sobrenatural y las verdades dogmáticas invaden indebi-

[42] PASCAL, B., *Pensamientos*, n.178 (Barcelona 1962).
[43] Ib., n.527.
[44] KÜNG, H., o.c., 102.
[45] MALEBRANCHE, N., *Entretiens sur la Méthaphysique et la Morale*, II, 1: Oeuvres, t.XII-XIII (Paris 1965).
[46] Ib., II, 5, ed.c.

damente el campo de la filosofía, sustituyendo el procedimiento racional por una visión desproporcionada[47]. En su lugar correspondiente discutiremos ampliamente estas tesis.

Baruch Spinoza (1632-1677). Tras el paréntesis de Malebranche y su escuela, retomamos el racionalismo de la mano de Spinoza, que saca las últimas consecuencias del cartesianismo, poniendo, a su vez, los cimientos del ateísmo posterior con su monismo de la sustancia.

Dios es la única sustancia real, pero dotada de unas propiedades o atributos que, en buena lógica, conducen a su negación objetiva, porque queda reducido a mero substrato inmanente y sustante del mundo, sin trascendencia ni personalidad. Es ésta una cosmovisión monista de evidentes signos panteístas.

Spinoza no se siente obligado a buscar a Dios fuera del mundo, sino en las cosas mismas, ya que es de algún modo el conjunto de ellas. Su razonamiento se traduce en estos términos: Si Dios es la sustancia infinita que existe por sí misma, todos los demás seres del universo no son otra cosa que determinaciones suyas, comprendidos en El y desde El. Lo que comúnmente se entiende por efectos de Dios, las criaturas, son efusiones de su única sustancia incausada y fuente de todo. «Todo lo que es, es en Dios, y nada puede existir ni ser concebido sin Dios»... «Dios es causa inmanente de todas las cosas, y no trascendente» [48]. En una palabra, la naturaleza es un modo determinado de existir Dios (extensión), y el pensamiento en el hombre es la manera concreta como Dios piensa y conoce[49].

Debemos reconocer que, aunque Spinoza se confiesa creyente, su excesivo intelectualismo lo lleva a inmanentizar a Dios de tal manera que lo priva de la verdadera independencia y objetividad trascendente propias del ser absoluto reclamado por la contigencia de la creación y propuesto por la fe religiosa. Su error fundamental consiste en no haber definido correctamente las relaciones entre finito e infinito, entre condicionado e incondicionado. Esta indefinición lo lleva a historizar al Infinito, reduciendo su actividad a la de los agentes finitos. Por eso se ha llamado a Spinoza padre del deísmo moderno y del ateísmo contemporáneo. En efecto, el primer ontológico absolutamente incondicionado descrito por Spinoza es aceptado posteriormente por la Ilustración y el Romanticismo como vértice al

[47] Cf. ROLLAND, E., 477-480.

[48] SPINOZA, B., *Etica*, I, def.15 y 16 (Madrid 1975). «La idea de Dios de la que se sigue una infinidad de cosas y una infinidad de modos, no puede ser sino única»: Ib., II, props.4, ed.c.

[49] «El pensamiento es un atributo de Dios, es decir, Dios es una cosa pensante» ... «La extensión es un atributo de Dios, es decir, Dios es una cosa extensa»: Ib., II, props.1 y 2, ed.c.

que puede llegar la razón humana en su ejercicio. Herder, Fichte, Schelling y Hegel, lo mismo que Goethe y Hölderlin, sufrirán la influencia del pensamiento spinoziano.

G. Guillermo Leibniz (1646-1716). El hecho del mal en el mundo obliga a Leibniz a plantearse el problema de la existencia de Dios de modo racional. Somete a los módulos de la razón al Dios infinitamente bueno y todopoderoso, aunque no con el rigorismo de Descartes. Algunos han querido ver en la propuesta de Leibniz una vuelta a la Escolástica para explicar el proceso natural del mundo y la omniperfección divina.

Concibe la realidad integrada por infinitas mónadas reales ordenadas jerárquicamente desde el grado más ínfimo del ser hasta el supremo, Dios, mónada infinitamente perfecta y origen de todas las demás; sustancia simplicísima y originaria. Sin una mónada suprema de esta índole carecería de fundamento la armonía preestablecida del mundo, tanto en el orden espiritual como en el material y energético [50].

Leibniz deduce el conocimiento de Dios de su reflejo en el mundo de las mónadas. Estas son completamente inmanentes a sí mismas y obedecen a un principio interno que las mueve desde dentro [51] y las relaciona con todas las demás, de modo que, a la vez que cada una de ellas es reflejo del universo entero [52], lo es también de Dios, que se proyecta en ellas como en un espejo según su jerarquía. El grado más alto en este orden es el hombre, adornado de los mismos predicados que Dios, pero poseídos en forma limitada. Algo así como un Dios en miniatura [53].

En esta continuidad formada por la totalidad de las mónadas tiene lugar una implicación universal sin fisuras que conduce a la intuición del todo. Basta contemplar inmediatamente las mónadas, especialmente al hombre, para ver directamente a Dios reflejado en ellas. El punto de articulación de este proceso intuitivo es la conciencia,

[50] «La última razón de las cosas debe ser una sustancia necesaria en la que el detalle de los cambios esté en su más alta perfección, como en su origen, y es lo que llamamos Dios» ... «Dios es la sustancia simple originaria, todas las mónadas creadas son producciones de dicha sustancia»: *Monadologie*, 38 y 47: Opera Philosophica LXXXIII (Verlag Aalen 1974).

[51] «Los cambios de la mónada proceden de un *principio interno*, ya que ninguna causa externa podría influir en su interior»: Ib., 11, ed.c.

[52] «El acuerdo de todas las cosas con cada una de las demás y de cada una con todas, hace que cada sustancia simple tenga unas relaciones que expresan a todas las demás y que sea, por consiguiente, un espejo vivo y perpetuo del universo»: Ib., 56, ed.c.

[53] «Los espíritus son además imágenes de la divinidad misma o del autor mismo de la naturaleza..., siendo cada espíritu como una pequeña divinidad en su esfera»: Ib., 83, ed.c.

finita en el ser humano e infinita en Dios [54]. No obstante, Leibniz independiza a Dios del hombre, estableciendo entre ambos una relación de racionalidad obligatoria con base en el espíritu humano. Este conoce a Dios de dos maneras: *a priori*, partiendo de su posibilidad, y *a posteriori*, deduciéndolo de las mónadas contingentes [55]. Más tarde volveremos sobre esta argumentación.

M. Kant (1724-1804). En el siglo que media entre las dos grandes revoluciones, la inglesa de 1688 y la francesa de 1789, tiene lugar un cambio profundo en el orden del pensamiento y en el político y social en toda Europa. Es el fenómeno cultural de la Ilustración. Sus antecedentes inmediatos son el naturalismo renacentista, el empirismo inglés y el racionalismo del siglo XVII. Todos ellos revalorizan a la naturaleza y al hombre como pieza sobresaliente de la misma, con el consiguiente menoscabo de los valores religiosos y de los principios filosóficos tradicionales. El punto de mira va a ser el sujeto humano dotado de capacidad de independencia, así como la autonomía de la naturaleza en su funcionamiento.

Aunque reviste caracteres específicos en cada país, este movimiento es un hecho de máxima importancia que determina la cultura que impregna la vida de los pueblos en todos los ámbitos: religioso, social y político. Su confianza en la naturaleza es total y su optimismo respecto del hombre no conoce límites. El es el valor sumo de la realidad, el arma que todo lo puede, la razón que todo lo comprende. Por eso va a ser la ciencia el medio eficaz para conocer y controlar la naturaleza, sin necesidad de recurrir a elementos foráneos a la razón humana. Términos como *análisis*, *método* y *deducción* son la clave de los arcanos del saber y el criterio ético por excelencia. Por lo que se refiere al tema Dios, este movimiento se decanta por el deísmo. No niega la existencia de Dios, pero, en caso de que exista, se desentiende de la marcha de los acontecimientos mundanos, que se rigen por leyes propias perfectamente controlables por la razón humana.

En este clima de desbordante euforia «ilustrada» aparece la gigantesca figura de M. Kant, que, a la vez que recoge esta herencia, la somete a una crítica implacable, atacándola en sus fundamentos: Descartes, Leibniz, Locke, Wolff [56]. Es el de Kant un racionalismo deseoso de fundamentación, motivado por el imperativo de encontrar base a las leyes científicas y a la conducta ética.

[54] Cf. ROLLAND, E., 485-487; SCHULZ, W., 70-71.

[55] Cf. *Monadologie*, III, 45, ed.c.

[56] Cf. FRAILE, G., *Historia de la filosofía. III. Del Humanismo a la Ilustración (siglos XV-XVIII)* (Madrid 1966), 793-807; 870ss; 965ss; 1014ss.

Kant critica la doctrina de los pensadores que le preceden, llegando a cuestionar gravemente el mismo pensamiento metafísico. El entendimiento humano, según Kant, es incapaz de llegar al ser de las cosas, y la razón, abandonada a sí misma, no logra elaborar ningún concepto objetivo válido de Dios. Su pregunta fundamental es ésta: ¿Puede el hombre conocer a Dios y objetivar la divinidad? He aquí la respuesta: «Toda tentativa se estrella ante esta pregunta, y la suprema perfección queda flotando sin apoyo ante la razón especulativa; por lo que, sin ningún riesgo, puede hacerse desaparecer una y otra» [57].

Kant llega a esta conclusión después de hacer el siguiente razonamiento. Un ser supremo, como necesidad incondicionada, remite siempre a la posibilidad de seguir preguntando hasta el infinito. Ahora bien, ante la imposibilidad de obtener una conclusión convincente, la razón humana se detiene, porque le es imposible sobrepujar su autoconocimiento, ya que carece de asideros para remontarse a los objetos metafísicos. Le falta el dato de experiencia al que aplicar la categoría *a priori* correspondiente. Por eso Dios no es más que una ilusión trascendental de la razón pensado como pura idea, pero no conocido realmente, porque no guarda conexión con los datos empíricos [58].

Pero el pietista que es Kant no se detiene ante esta imposibilidad especulativa y se esfuerza por encontrar a Dios por otro camino. Lo que no logra descubrir con la razón filosófica, procura buscarlo mediante la razón práctica. Por eso da el salto a la conducta ética que, en virtud de sus imperativos, exige la existencia real de Dios para dar razón de sí misma y satisfacer las exigencias íntimas de la conciencia humana. Sin un Dios absolutamente libre, no tendrían sentido las aspiraciones morales que vertebran la razón y voluntad humanas. Sólo El garantiza la armonía plena entre felicidad y moralidad, meta suprema del hombre.

En una palabra, el problema de Dios no es, según el filósofo de Königsberg, cuestión de conocimiento especulativo *(Crítica de la Razón pura),* sino de conducta ética *(Crítica de la Razón práctica).* Más que postulada por la razón, la existencia de Dios viene exigida por la libertad del hombre. Más adelante volveremos sobre el tema.

Fichte (1762-1814), *Schelling* (1775-1854) *y Hegel* (1770-1831). A partir de Kant surge un movimiento nuevo que se distingue por el modo de formular la experiencia del mundo, del hombre y de la

[57] KANT, M., *Crítica de la Razón pura* (Buenos Aires 1940), t.II, 48.

[58] «Un mero ideal, pero un ideal superable, un concepto que cierra y corona todo el conocimiento humano y cuya realidad objetiva no puede ser por esta vía demostrada»: Ib., 279.

historia. Desde el punto de vista racional y filosófico, este movimiento se esfuerza por deducir del pensamiento racional la totalidad del ser y dotarlo de contenido desde la simple forma. Es el pensamiento romántico, entre cuyos representantes más destacados se encuentran Fichte y Schelling, que, con Hegel y otros, integran la segunda etapa de la Edad Moderna. Limitamos nuestra exposición a un breve comentario de estos filósofos.

Fichte. Frente a la imagen bíblica de Dios, que la Escolástica adornó de dimensiones metafísicas, acentuadas aún más por el Racionalismo, Fichte presenta un Dios no representable por categorías como sustancia y persona, sino concebido como el Absoluto indiferenciado y el Yo infinito. Llamar persona a Dios es, para Fichte, atribuirle las propiedades del yo humano finito, que no se avienen con su rango y categoría. Dios es el «Yo absoluto» que, como todo único, fundamenta y condiciona el orden espiritual y ético, ocultándose tras la llamada al cumplimiento del deber.

Solamente desde la conciencia del deber intelectual y moral puede el hombre llegar a Dios, dado que el yo humano no es más que un momento o punto de apoyo de la realización del único Yo infinito. Por eso es concebido como el fundamento del orden ético y espiritual del mundo. Más aún, es el mismo orden ético. «Ese orden moral vivo y efectivo de las cosas es Dios mismo; ni tenemos necesidad de otro Dios ni podemos concebirlo» [59].

Se trata, en último término, de la «autoconciencia ideal» de la Humanidad, identificable con la actividad divina. Algo así como la suprema unidad de la subjetividad lograda mediante la superación de la dualidad sujeto-objeto y espíritu-naturaleza, en la relación dialéctica del «yo» con el «no-yo» [60]. Esto y no otra cosa es Dios para Fichte.

Schelling. Introduce la novedad de la dialéctica naturaleza-espíritu como realidad única dotada de dos caras diferentes, una visible (mundo) y otra invisible (espíritu). Semejante realidad está animada por un dinamismo interno de orden racional que se ofrece a la mente como entidad sobrenatural en la vivencia mística de lo infinito y misterioso. El sentimiento la percibe como «Yo absoluto», unidad última y causa de todo lo que existe.

Significa esto que el espíritu humano no descubre la idea de Dios al final de un largo proceso de búsqueda racional, sino que la percibe como el principio y la realidad misma del propio espíritu tomado en su universalidad más absoluta. En otros términos es un «Fondo cau-

[59] FICHTE, J. G., *Über den Grund unseres Glaubens an eine göttlichen Weltregierung:* Werke III (Leipzig 1911), 130.

[60] Cf. GÓMEZ-HERAS, J. M., *Religión y Modernidad* (Córdoba 1986), 141-146.

sal» de donde derivan los seres materiales y espirituales, especialmente el espíritu humano, que no necesita más que verse a sí mismo para contemplar inmediatamente al Absoluto. «Lo Absoluto sólo puede ser dado por el Absoluto mismo», que es el «común fundamento de la armonía entre la libertad y el sujeto inteligente» [61].

Para mayor claridad podemos resumir este proceso cognoscitivo de la siguiente manera: la subjetividad humana se esfuerza por fundamentarse a sí misma por sí misma, pero en este empeño percibe su finitud, sintiéndose obligada entonces a comprender su ser a partir de otro enteramente superior, que llama Dios [62]. En este sentido hay que decir que Dios es el punto culminante del proceso de la realidad que progresa desde lo objetivo, a través de los grados de la Naturaleza, hasta lo subjetivo [63].

Hegel. No es fácil resumir en espacio tan reducido el pensamiento hegeliano sobre Dios. Además de lo que diremos en otra parte, podemos adelantar ahora que la connaturalidad mundo-Dios es expresada por Hegel de la manera más radical desde el punto de vista racional.

Dos son las preocupaciones que embargan a Hegel: relacionar a Dios con el mundo y reconciliar la fe con la razón. Para solucionar este problema, identifica a Dios con la Idea (Espíritu absoluto), cuyo proceso de realización es el devenir del mundo y de la historia. Mundo e historia no son más que el despliegue y la recuperación respectivamente, de la Idea (Espíritu), según el ritmo ternario de tesis, antítesis y síntesis. Indudablemente es ésta una concepción monista de la Idea que desemboca, a su vez, en un obvio panteísmo o panenteísmo idealista. Dios es el Absoluto, del que el mundo es sólo su finita determinación. En otros términos: Dios se realiza como mundo, de forma que sin mundo no puede hablarse de Dios.

Esta doctrina basa su explicación en el valor que Hegel concede a la *contradicción* como esencia del pensamiento y, por lo mismo, del ser, cuyo sustentador es Dios. En efecto, el ser divino es espíritu consciente de sí, ser que se piensa a sí mismo y, por tanto, mediación en sí mismo y por sí mismo. Esto es, ser que, al pensarse, se hace otro alienándose de sí (antítesis), pero que se recupera, al mismo tiempo, en su autoconocimiento (síntesis). En este proceso racional, Hegel no parte de la realidad del mundo entorno, sino del acto mismo de pensar concebido como esencia del espíritu, fuera del cual no hay nada. Es la razón que se piensa a sí misma.

[61] SCHELLING, F. W., *System des transzendentalen Idealismus* (1800): Werke II (Munich [2]1958), 601.

[62] Cf. SCHULZ, W., *El Dios de la metafísica moderna* (México 1986), 86.

[63] Cf. ROLLAND, E., 492-493; HEIMSOETH, H., *La metafísica moderna* (Madrid 1966), 201-230.

Pero podemos preguntar, por nuestra parte, de qué manera llega Hegel a semejante conclusión, que ofrece todos los visos de descarado apriorismo. La respuesta la da él mismo con su método dialéctico, por el que pasa de lo inmediato a lo mediato y transforma lo temporal y contingente en lo eterno y necesario, la parte en el todo y lo finito en lo infinito. Esto es lo que se ha venido llamando «filosofía de la identidad», según la cual, la igualdad lograda por el sujeto cognoscente, al superar la oposición entre particular y universal, es Dios, Idea absoluta y plena, culmen del devenir histórico.

Estos son los momentos del proceso en cuestión: 1) Lo finito aparece en el comienzo. 2) El sujeto reconoce la negatividad e inconsistencia de lo finito. 3) Se niega la negación de lo finito y se afirma el Infinito. En esta negación de la negación consiste precisamente la vida del Espíritu, el Absoluto dialéctico, Dios. Con sus mismas palabras:

«El camino que sigue el hombre en su espíritu adopta esta forma de mediación: la conciencia que ante todo tenemos del mundo y de un agregado de fenómenos accidentales, de muchos objetos singulares, que se nos presentan como finitos. Cuando nuestra conciencia se constituye en sentimiento o se pone en oración, considera lo finito como lo carente de verdad... como un ser que en realidad es sólo no-ser. Este no-ser positivo de lo finito es en sí afirmativo: y este no-infinito afirmativo es el Infinito, el Ser absoluto, que es nuestra primera determinación de Dios» [64].

Puede comprobarse fácilmente que, para Hegel, la negación de lo finito no cae en el vacío, como si todo fuera finitud, sino que deviene otra cosa completamente distinta. Se hace afirmación y se infinitiza en la posición positiva de sí mismo. Todo este proceso es obra exclusiva del espíritu humano, cuya consciencia a lo largo de la historia constituye el saber filosófico. De este modo el hombre descubre a Dios como absoluto dialéctico o negación de toda negación [65].

Hegel da un paso más y ofrece una descripción antropológica de todo el proceso. El hombre, al percibirse como ser limitado, descubre frente a sí al Infinito, a la vez que se pone también él fuera de sí mismo alojándose en el marco de lo finito. En esta acción encuentra a Dios como espíritu ilimitado, como el Todo y el Absoluto. «Cuando el hombre pone fuera de sí la vida infinita en cuanto espíritu del todo, por ser él mismo un ser limitado, se pone al mismo tiempo

[64] HEGEL, G. W., *Philosophie der Religion*, Werke, t.XII, Leipzig 1925, 211.
[65] Cf. FABRO, C., «El hombre y el problema de Dios», en RICCIOTTI, G., *Con Dios o contra Dios* (Barcelona 1956), 96-99.

fuera de sí mismo, fuera de lo limitado, y se eleva a lo viviente y se une con ello íntimamente; entonces adora a Dios» [66].

A la luz de estos textos podemos afirmar que el pensamiento humano (espíritu), al ser reasumido en el pensar infinito (Absoluto), se convierte en su punto de apoyo y agente de su realización. Los últimos párrafos de la *Fenomenología del Espíritu* dan fe de lo que decimos:

«*La meta*, el saber absoluto o el espíritu que se sabe a sí mismo como espíritu, tiene como su camino el recuerdo de los espíritus, cómo son ellos mismos y cómo llevan a cabo la organización de su reino. Su conservación vista por el lado de su ser allí libre, que se manifiesta en la forma de lo contingente, es la historia, pero vista del lado de la organización conceptual es la *ciencia del saber que se manifiesta;* uno y otro juntos, la historia concebida, forman el recuerdo y el calvario del Espíritu Absoluto, la realidad, la verdad, la certeza de su trono, sin el cual el Espíritu Absoluto sería la soledad sin vida; solamente *del cáliz de este reino de los espíritus rebasa para El su infinitud*» [67].

Tres son, pues, los momentos que integran la concepción hegeliana del Absoluto (Idea, Espíritu, Dios): 1) En sí mismo antes de la creación (tesis); 2) desdoblado en la naturaleza o extrañamiento de sí (antítesis); 3) recuperado en sí a través del espíritu humano (síntesis). Este es el itinerario de la historia, cuya meta y resultado es la formación del Espíritu, el reino de Dios.

Terminamos esta exposición del pensamiento hegeliano con esta conclusión general: esta dialéctica está centrada en el concepto de mediación, realizada al margen de la realidad objetiva y fundada en el pensamiento como tal, o mejor, en el espíritu humano que piensa. Por eso, Dios no es otra cosa que la idealización del mundo y de la sociedad. En último término, la realidad absolutamente pensada, cuyas encarnaciones son la naturaleza, el espíritu humano finito, las conciencias íntimamente unidas, el Estado. Es decir, ese conjunto de mediaciones y configuraciones en las que todavía no ha llegado hasta sí, hasta el pleno saber de sí mismo, para hacerse Espíritu Absoluto [68]. En una palabra, Hegel historiza completamente a Dios y diviniza al mundo y la humanidad.

F. Schleiermacher (1768-1834). Incluimos en este apartado a F. Schleiermacher porque representa la reacción inmediata, dentro del Romanticismo, al procedimiento racionalista y ético protagoni-

[66] HEGEL, G. W., *Escritos teológicos juveniles*, p. 347, citado por SCHULZ, W., o.c., 90.

[67] ID., *Fenomenología del Espíritu* (México 1971), 473.

[68] ID., *El concepto de religión* (Madrid 1981), 87.

zado por Kant y sus sucesores. Contemporáneo de los tres anteriores (Fichte, Schelling y Hegel), Schleiermacher intenta contrarrestar el influjo pernicioso de la teología racionalista en que habían desembocado el criticismo kantiano y el idealismo absolutista de sus secuaces. Con este fin pone de relieve una dimensión humana relegada hasta entonces, el sentimiento, haciendo ver que el encuentro del hombre con Dios no es obra de la razón y la voluntad, sino de la intimidad contemplativa. La religión, escribe Schleiermacher, «no es ni pensamiento ni acción, sino contemplación intuitiva y sentimiento» [69].

De la misma manera que la realidad no se conoce mediante el pensamiento, sino a través del sentimiento, que es aprehensión inmediata de la verdad, de igual modo Dios no puede ser objeto del saber especulativo y ético, sino de la fe o sentimiento de «absoluta dependencia» del ser infinito. Solamente en el área de la afectividad se realiza la identidad entre pensamiento y ser.

Esta conclusión no se establece por vía discursiva, sino desde la vivencia inmediata del hombre de sí mismo ante la globalidad del ser. El sentimiento de la propia finitud se revela en el hombre en presencia de lo infinito, que lo obliga a vaciarse de sí mismo y a entregarse a la realidad total —universo y humanidad— como camino hacia el Absoluto. «Tomar cada cosa particular como parte del todo, cada cosa limitada como una representación del absoluto e infinito, esto es religión» [70]. Solamente el contacto con el Absoluto libra al hombre de la caducidad del tiempo y del espacio y le alcanza la salvación.

Schleiermacher reivindica con su doctrina la necesidad de trascendencia inscrita en la entraña de lo finito, pero sin especificar su contenido ni su naturaleza, sino haciendo madurar en el sujeto la presencia del Infinito por vía de sentimiento.

En una reflexión ulterior determinará racionalmente dicha presencia captada previamente mediante la intuición. En la confluencia de estos dos elementos, intuición y sentimiento, se produce la identificación del «yo humano» con el ser infinito. «Lo importante para cada uno es solamente encontrar el punto desde donde puede descubrir su relación con el Infinito» [71].

Después de estas reflexiones, podemos afirmar que toda la obra de F. Schleiermacher, de manera especial *Los discursos sobre la religión*, es la descripción de la experiencia de lo divino en el hombre, de suerte que, cuando parecían haberse cerrado los caminos de la

[69] SCHLEIERMACHER, F., *Discours sur la religion* (Paris 1954), 151.
[70] Ib., 154.
[71] Ib., 161.

razón y de la historia para llegar a Dios, este romántico abre la vía del sentimiento como lugar de acceso al Absoluto [72].

Precursores inmediatos de F. Schleiermacher fueron F. Jacobi (1743-1819) y J. F. Fries (1773-1843). Lo mismo que él, estos pensadores anteponen el sentimiento a la razón en el conocimiento de Dios. Su influencia va a dejarse sentir en autores como R. Otto y W. James, para quienes la religión consiste en la vivencia de lo sagrado, y en la teología neoprotestante liberal de Barth y Brunner. También los modernistas de principio de siglo (Loisy, Tyrrell, Le Roy, Laberthoniére, Buonaiuti) acusan de alguna manera los efectos del pensamiento schleiermacheriano. Unos y otros conceden primacía a la vivencia sobre la especulación teórica.

4. Búsqueda de Dios desde el dinamismo de la conciencia colectiva de la humanidad

Por «dinamismo de la conciencia colectiva de la humanidad» no entendemos lo mismo que los pensadores reseñados en el apartado anterior cuando hablan de la subjetividad humana. Nos referimos, más bien, a la tendencia irreversible, tanto del individuo como de la humanidad, hacia un más ser de sí mismos.

Clasificamos en tres grupos diferentes a los pensadores que emplean este procedimiento, porque se advierte en ellos una gran diversidad de matices. El primer grupo está formado por H. Bergson, M. Blondel, M. Scheler y X. Zubiri. Desde el análisis de la existencia humana llegan, si bien por distintos caminos, a Dios como fundamento y meta de la misma. Al segundo pertenecen M. Heidegger y K. Jaspers, que, aunque no logran remontar el estado de problematicidad de la conciencia, intentan seriamente una explicación convincente de la misma. Los integrantes del tercer grupo se fijan más en la dimensión social del existente humano y en su proyección de futuro. Unos, como Feuerbach y Nietzsche, se decantan por el ateísmo, al no divisar en lontananza otra realidad absoluta que el hombre colectivo y el superhombre. Otros, en cambio, apuntan a la trascendencia como única posibilidad de irreversibilidad de lo humano, si bien con matices completamente distintos: trascendencia histórica en E. Bloch, y trascendencia real ontológica en Teilhard de Chardin.

[72] Cf. GÓMEZ-HERAS, J. M., *Religión...*, ed.c., 165-181.

a) *Dios desde la experiencia de la vida personal*

Estos pensadores intentan acercarse a Dios desde el análisis de las experiencias humanas privilegiadas, acentuando de alguna manera el carácter intuitivo del conocimiento humano, pero reivindicando su función racional y discursiva ante todo. Bergson parte de la intuición de la vida consciente, Blondel lo hace de la personal y Scheler de las esencias. Zubiri, en cambio, hace hincapié en el aspecto de religación como actitud radical de la persona. Veamos sus itinerarios respectivos.

H. Bergson (1859-1941). Para conocer la realidad nuclear de las cosas recurre a la intuición como medio necesario. Según Bergson, se da un contacto o coincidencia con el devenir de la realidad, especialmente del yo humano, desplegada en múltiples formas y estratos a impulsos del *élan vital* (ímpetu intrínseco), que las desarrolla y dirige. A diferencia de la inteligencia racional, que fija y enclasa, la intuición se adecua perfectamente al flujo de la conciencia y desarrollo de la vida. De este modo el hombre puede penetrar en la intimidad de las cosas más allá de las simples apariencias, justificando así sus tentativas metafísicas.

Desde la captación intuitiva del impulso vital y principio del devenir de las cosas, el espíritu humano se eleva, por vía de aspiración, hasta el momento originario y punto final de este impulso, que es Dios mismo formando parte del movimiento general. Los profetas de la Biblia y los místicos cristianos son, según Bergson, los testigos privilegiados de esta experiencia.

Vistas así las cosas, las pruebas racionales históricas de la existencia de Dios son, para el filósofo galo, meras confirmaciones y justificaciones del conocimiento de fe y de la experiencia mística. Pero en ningún modo argumentos que demuestren apodícticamente su realidad objetiva. En sus conversaciones con J. Chevalier, nuestro filósofo llegó a afirmar que «si el misticismo es tal como yo he dicho, debe proporcionar el medio de abordar de algún modo, *experimentalmente*, el problema de Dios» [73]. Y esto porque Dios es la fuerza vital creadora («vida y acción incesantes») experimentada en sí misma por el hombre cuando actúa libremente.

A pesar de las aparentes connotaciones panteístas que conlleva esta doctrina, su autor se esforzó denodadamente por defender la diferencia esencial entre los efectos y prolongaciones del *élan vital* y su principio y término trascendente, Dios [74]. De todas formas, de-

[73] CHEVALIER, J., «Cómo Bergson encontró a Dios», en *Conversaciones con Bergson* (Madrid 1960), 552.

[74] Cf. ZUBIRI, X., *Cinco lecciones de filosofía*, (Madrid ²1970), 163-213.

bemos confesar que no se alcanza a ver con claridad cómo este impulso recorre los diversos estratos y formas del ser, desde la materia hasta el espíritu, sin identificarse con ellos. Todo hace pensar, por el contrario, en una especie de monismo espiritualista en el que es muy difícil distinguir entre los seres creados y el mismo creador.

Debemos reconocer, asimismo, que la perspectiva ontológica de los místicos cristianos es completamente distinta de la bergsoniana. Aquéllos cuentan con un conocimiento previo de lo sobrenatural dado por la fe.

M. Blondel (1861-1949). El punto de partida del pensamiento filosófico de Blondel es la desproporción advertida entre el impulso de la voluntad y los resultados conseguidos por la acción; esto es, entre el querer y el hacer. Esta inadecuación revela la deficiencia ontológica del ser humano, que se mueve entre lo que pretende ser y lo que consigue realmente con su actividad. El dinamismo de la acción es, por tanto, el medio para llegar al Absoluto, ya que el ideal concebido es superado por la operación real, a la par que la realidad conquistada es siempre sobrepasada por nuevos ideales siempre renacientes. Dios aparece, entonces, en la punta del dinamismo de la vida personal, que se siente atraída incesantemente por un Ser trascendente que la invita a superarse a sí misma. Cada una de las acciones humanas es expresión y, al mismo tiempo, realización de este afán de superación propio de la voluntad. En efecto, «la voluntad no se contenta con ninguno de los objetos que ha querido; siempre hay menos en lo que es hecho o deseado que en lo que se hace o desea» [75].

En su aplicación al problema de Dios, Blondel desarrolla su tesis en los siguientes pasos: La idea de Dios en nosotros depende doblemente de nuestra acción. Primero, porque, al obrar, percibimos una desproporción infinita entre lo querido y lo realizado. Segundo, porque, al no conseguir igualar la perfección de nuestras pretensiones, necesitamos encontrar el complemento en la acción misma. Pero Dios solo puede justificar el dinamismo infinito de nuestros anhelos. Por eso «la idea de Dios (se sepa o no) es el complemento inevitable de la acción humana; pero también la acción humana tiene la inevitable ambición de alcanzar y emplear, de definir y realizar en ella esta idea de perfección... Por eso no podemos conocer a Dios sin querer llegar a serlo en cierto modo... Dios no tiene razón de ser para nosotros más que porque El es eso que nosotros no podemos ser por nosotros mismos ni pueden hacer nuestras solas fuerzas» [76].

[75] BLONDEL, M., *L'action* (Paris 1938), 337, 338.
[76] Ib., 354.

Esta es la razón por la que Blondel concluye que Dios es una exigencia implicada en el mismo acto de la voluntad humana, «por el solo hecho *de que quiere*, y no precisamente por *lo que* quiere» [77].

M. Scheler (1874-1928). En su teoría del conocimiento, Max Scheler preconiza la intuición y la verdad del corazón según una interpretación muy personal suya.

Según Scheler, el amor o unión efectiva del que conoce con la cosa conocida es movimiento originario hacia el valor más alto de un objeto. Se actúa siempre por grados de creciente intimidad entre el sujeto y el objeto, hasta participar plenamente en la intimidad de lo real. De ahí que el verdadero conocimiento se realice solamente en el amor como comunión de las esencias espirituales o personas. En esto consiste precisamente la filosofía que, aplicada al conocimiento de Dios, lo presenta como la «inserción personal del espíritu en el espíritu». Una especie de conocimiento comunicado inmediatamente, resultado de una evidencia interior o saber participado. «Todo conocimiento religioso de Dios —dice M. Scheler— es también un conocimiento por medio de Dios, respecto a la forma en que se recibe este mismo saber» [78].

De este modo puede hablarse de «primitividad» de la idea de Dios, en cuanto que el conocimiento que tiene el hombre del Ser supremo es un saber desde Dios mismo. «El ser primordial adquiere conciencia de sí mismo en el hombre en el *mismo* acto en que el hombre se contempla fundado *en El*» [79]. Mejor aún: «Para nosotros, la relación del hombre con el principio del universo consiste en que este principio se *aprehende* inmediatamente y se *realiza* en el hombre mismo, el cual... es centro parcial del impulso y del espíritu del ser existente por sí» [80].

X. Zubiri (1898-1983). La religación es para X. Zubiri la categoría determinante de la identidad humana. La originalidad de su pensamiento acerca de Dios consiste en hacer de Dios un constitutivo del hombre en cuanto *ser en Dios*. De ahí la conciencia de religación como actitud radical del ser humano. Por eso, la cuestión acerca de Dios se retrotrae a la cuestión misma del hombre, de modo que la posibilidad filosófica del problema de Dios estriba en el descubrimiento de esa dimensión humana que exige dicho planteamiento [81].

[77] Ib., 101. Un procedimiento muy semejante es el del P. Maréchal, quien afirma la existencia de Dios desde el dinamismo intelectual del conocimiento objetivo: MARÉCHAL, J., *El punto de partida de la metafísica* (Madrid 1957-1959).

[78] SCHELER, M., *Vom Ewigen im Menschen* (Bern [5]1968), 72.

[79] ID., *El puesto del hombre en el cosmos* (Buenos Aires 1963), 137.

[80] Ib.

[81] Cf. ZUBIRI, X., *Naturaleza. Historia. Dios*, ed.c., 309, nota.

Zubiri desarrolla ampliamente su tesis, que iniciara en otros escritos, en su obra *El hombre y Dios*, en la que trabajaba cuando le sobrevino la muerte, el 21 de septiembre de 1983. En este lugar expondremos solamente el planteamiento zubiriano de la búsqueda de Dios.

La experiencia de la realidad, que se impone al hombre como última, posibilitante e impelente, es la experiencia del fundamento que posee toda persona y que el teísta identifica con Dios. Un Dios que no es trascendente «a» las cosas, sino trascendente «en» ellas. Por eso, para llegar a Dios no hay que salir del mundo, sino penetrar en él hasta el fondo. Allí aparece Dios como algo distinto de las cosas, pero siendo su fundamento último posibilitante.

Desde su implantación en el ser, el hombre cobra conciencia de una realidad superior que lo hace ser y lo impulsa a hacerse. Es realidad fundante o poder de lo real, porque es lo que hace que haya cosas con las que se encuentra el hombre en su acto de existir y lo que lo obliga, al mismo tiempo, a realizarse entre ellas y con ellas. Así es como brota la conciencia de religación como dimensión constitutiva del existente humano. En esta existencia acontece precisamente el descubrimiento del tema Dios. Con ello no pretende Zubiri demostrar la existencia de Dios, sino descubrir el momento ontológico en que surge el problema y determinar el horizonte en que está planteado. No es, por tanto, un proceso demostrativo, sino mostrativo, como veremos en otro lugar.

Los textos siguientes son un resumen elocuente de la tesis zubiriana. «Decir que Dios es trascendente no significa que Dios es trascendente *a* las cosas, sino que es trascendente *en* las cosas. El apoderamiento de la persona humana por el poder de lo real es entonces un apoderamiento del hombre por Dios. En este apoderamiento acontece la intelección de Dios» ... «Pues bien, la experiencia fundamental, esto es, la experiencia del fundamento del poder de lo real por la ruta que intelectivamente lleva a Dios, es *eo ipso* Dios experienciado como fundamento, experiencia de Dios» [82].

Con un procedimiento singular muy parecido al de Zubiri, Gabriel Marcel, que hace especial hincapié en las relaciones existenciales, descubre a Dios en el corazón mismo de nuestras experiencias personales. Más que causa, Dios es el fundamento y garantía de las relaciones existenciales entre los hombres fundadas en el amor. Son en sí mismas «exigencia de trascendencia» [83].

[82] ID., *El hombre y Dios* (Madrid 1984), 377-378.

[83] MARCEL, G., *El misterio del ser* (Buenos Aires 1953).

b) *Dios desde la dialéctica de la existencia humana*

Nos referimos concretamente a M. Heidegger y a K. Jaspers, cuya búsqueda no va a culminar en el hallazgo de Dios precisamente, pero tampoco en su negación y rechazo porque, aunque mundanizan las categorías religiosas, no por ello cierran las puertas a la trascendencia. Su indagación es una pregunta incesante acerca del hombre mismo, que no encuentra respuesta definitiva a sus interrogantes filosóficos.

M. Heidegger (1889-1976). Se pregunta por el sentido de la totalidad y relaciona la cuestión de Dios con la del ser mismo. Pero no intenta demostrar a Dios racionalmente, sino responder a la pregunta por el ser del ente. Para ello interpreta ontológicamente la existencia del hombre, de cuyo análisis no deduce ni niega la Trascendencia. El des-velamiento del ser, que se da en el hombre, no permite pronunciarse sobre Dios en ningún sentido, pero sí nos pone ante una forma de realidad que, si no se identifica con Dios, tampoco se inscribe en el área de los seres mundanos, puesto que es su fundamento [84].

No obstante, Heidegger reconoce que este silencio es debido a la situación actual de la filosofía, pero nada impide que en otro momento pueda plantearse claramente el problema si, superado el dominio de lo óntico, se hace presente lo ontológico, el ser, en cuyo ámbito cabe perfectamente el tema Dios. «Solamente desde la verdad del ser se puede pensar la esencia de lo sagrado. Solamente desde la esencia de lo sagrado se puede pensar la esencia de la divinidad. Solamente a la luz de la esencia de la divinidad puede ser pensado y dicho lo que la palabra *Dios* tiene que designar» [85].

Debemos decir, sin embargo, que esta suspensión de juicio obedece a un análisis incompleto de la existencia humana, que impide pronunciarse sobre el sentido último de la misma por no intentar rebasar su ámbito fenomenológico [86]. Pero, si el «ser-ahí» (existente humano) no encuentra apoyo en sí mismo, ¿no está pidiendo un fundamento ontológico que lo haga ser? Ahora bien, este fundamento no puede ser otro que el ser mismo, que no es un ente entre los entes, sino el que hace que haya entes [87].

K. Jaspers (1883-1969). Para K. Jaspers la existencia humana es manantial de posibilidades, puesto que se desarrolla en el ámbito de un «abarcante» supremo supraexistencial. Lo mismo que Heideg-

[84] Cf. BIRAULT, H., «De l'être, du divin et des dieux chez Heiddeger», en VV.AA., *L'Existence de Dieu* (Tournai 1961), 49-76.

[85] HEIDEGGER, M., *Carta sobre el humanismo* (Buenos Aires 1972), 65.

[86] Cf. ALFARO, J., *De la cuestión del hombre a la cuestión de Dios* (Salamanca 1988), 63-78.

[87] Cf. SCHULZ, W., *El Dios de la metafísica moderna* (México 1961), 27-29, 47-54.

ger, Jaspers mantiene abierto el horizonte de la trascendencia, pero sin definir su contenido y naturaleza. Está convencido que toda marcha emprendida por el hombre hacia lo trascendente acaba en derrota. Por eso lo identifica filosóficamente con el misterio o situación límite suprema, a la cual siempre es posible abrirse, pero sin determinar su objetividad y sentido. En todo caso, se trata de una frontera más allá de la cual no existe nada, porque en ella terminan todas las posibilidades existenciales del ser humano. Es la superación de toda realidad concreta, de todo concepto y de toda comprensión. Es *trans-cendencia,* esto es, lo otro que la existencia y, por lo mismo, lo inexplicable, mera cifra indeterminable conceptualmente. «No en el pensamiento, sino en la fidelidad a la fe es accesible Dios» [88]. Y más concretamente: «Un Dios probado no sería Dios, sino una mera cosa del mundo» [89]. Por consiguiente, sólo cabe creer en él, «rebasando todo lo pensado» [90].

Desde una perspectiva más teológica que filosófica, Kierkegaard, en quien se inspiran Heidegger y Jaspers, prescinde de toda demostración racional de Dios y llega a él por la fe o estadio último al que el hombre es conducido en virtud de la caducidad de sus actitudes. La presencia de Dios en el hombre no se da por vía de conocimiento, sino como estímulo y llamada a la autosuperación y trascendimiento personal por el que la conciencia aspira constantemente a Dios por encima de las bagatelas del mundo [91].

c) *Dios desde la praxis histórico-social y ética*

La época en que vivimos se caracteriza por el primado de lo ético y lo histórico, que conducen a la anticipación objetivada del futuro social irreversible de la humanidad. Es una manera de concebir la realidad histórica con clara incidencia en el problema de Dios, ya que la coexistencia se constituye en el ámbito de la hermenéutica de lo humano. Surge entonces la pregunta por el sentido de la historia en sociedad, por la legitimación de la praxis y la verificación de la idea.

Los autores han descubierto aquí un lugar para el problema de Dios como factor constituyente de la ontología de la relación social y del acontecer histórico. Así es como aparece un tipo nuevo de saber, la ética social, que desempeña el mismo papel para el problema religioso que el que ejercieron en su día la metafísica clásica para

[88] JASPERS, K., *La filosofía* (México 1957), 35.
[89] Ib.
[90] Ib., 41.
[91] KIERKEGAARD, S., *Diario,* 1844, V A 7; *Nadas filosóficas* II; Obras completas (Madrid 1961-1969), t.IV, 237.

la teodicea y la antropología moderna para la filosofía de la religión. Pero, mientras determinados filósofos partidarios de este sistema no logran despejar la incógnita porque limitan su reflexión a un futuro humano meramente lineal e intrahistórico, otros, sin embargo, afirman el orden trascendente ontológico como única posibilidad de la irreversibilidad propia de lo humano.

Feuerbach y Nietzsche son los exponentes más claros de la primera solución, en tanto que Teilhard de Chardin lo es de la segunda. A caballo entre ambas tendencias, pero sin dar un paso definitivo, se encuentra E. Bloch, destacado marxista revisionista. Unos y otros representan, a su modo, una peculiar búsqueda del Absoluto en consonancia con las corrientes más significativas del contexto cultural de nuestro mundo. Estudiamos, en primer lugar, a Feuerbach y Nietzsche, para hacer a continuación unas breves indicaciones sobre Teilhard y Bloch.

L. Feuerbach (1804-1873). Este filósofo antropólogo no puede ser entendido más que como heredero crítico de Hegel e inspirador de K. Marx. Más que rechazar directamente a Dios, Feuerbach intenta poner de manifiesto el secreto de la esencia verdadera del hombre. Con este fin distingue entre la finitud empírica, que caracteriza al ser humano, y la infinitud radical a la que tiende por naturaleza. Inmerso en este conflicto, el hombre proyecta delante de sí su anhelada infinitud, objetivándola en un ser imaginario y ficticio, mera «representación» de sus tendencias. De esta representación hace a Dios.

Es cierto que los atributos divinos, compendio de toda perfección, existen realmente, pero no en un ser divino trascendente al mundo, sino en el hombre mismo tomado en su conjunto u hombre genérico. Dios no es otra cosa, por tanto, que lo que el hombre pretende ser, pero que no se encuentra realizado en el individuo, sino en la especie humana, en la humanidad [92]. Cuando el hombre toma conciencia de esta realidad, deja de pensar en Dios y se convierte en Dios para sí mismo. El hombre es Dios para el hombre. «Lo que es primero para la religión, Dios, es sólo la esencia del hombre que se objetiva... *Homo homini Deus*» [93]. Como puede observarse, no hay rechazo de la divinidad y trascendencia, sino cambio de sujeto. Donde antes se ponía Dios, ahora hay que poner hombre [94].

[92] «La esencia divina es la esencia humana. O, mejor, la esencia del hombre prescindiendo de los límites de lo individual, es decir, del hombre real y corpóreo, objetivado, contemplado y venerado como un ser extraño y diferente de sí mismo. Todas las determinaciones del ser divino son las mismas que las de la esencia humana»: *La esencia del cristianismo* (Salamanca 1975), 63.

[93] FEUERBACH, L., o.c., 299-300.

[94] Cf. LUCAS, J., DE SAHAGÚN, *Interpretación del hecho religioso* (Salamanca ²1990), 113-119. También ALFARO, J., o.c., 34-46.

El mismo Marx acusa la influencia de este pensamiento, al declarar al hombre sustentador de la historia universal y al ver en su liberación la culminación del movimiento dialéctico de toda la realidad [95].

F. Nietzsche (1844-1900). El problema de Dios está vinculado en Nietzsche al del sentido de la vida, entendida como realidad radical que fundamenta los valores éticos y socioculturales. Calcula las consecuencias de la negación de Dios, que afectan a las mismas bases del pensamiento y a los principios de la acción. Si se prescinde de Dios, quedan proscritos el ser, el lenguaje y la propia razón, ya que todos ellos llevan el estigma del Dios tradicional. A pesar de ello, Nietzsche está convencido de que este Dios debe desaparecer por exigencias del nuevo tipo de hombre que se está fraguando, el superhombre.

Semejante actitud es indudablemente uno de los acontecimientos ideológicos más importantes de los tiempos modernos por el vacío insondable en que ha sumido al hombre contemporáneo, que sigue sin encontrar el verdadero sentido de la existencia.

Nietzsche considera fracasado el orden de valores que el platonismo ponía en las ideas y el Cristianismo en el Dios supremo. Desconfía asimismo del esquema metafísico racional, poniendo en su lugar la voluntad de poder como carácter fundamental de la vida, que tiende a afirmarse como tal en todas sus manifestaciones. Es un poder de ascensión y de superación hacia cotas jamás alcanzadas, pero sin que rebasen su propio ámbito. De esta fuerza, especialmente presente en el hombre en los momentos de exaltación y de dominio, se ha hecho un Ser superior, un Dios. Pero en realidad es un mero proceso circular («eterno retorno»), ya que, en su voluntad de poder, la vida humana no pretende conseguir ningún valor extraño, sino su propia realización. Más que progreso real, es eterno movimiento que se repite y se alimenta de sí postulándose siempre a sí mismo. «El anillo de la existencia —escribe Nietzsche— se conserva eternamente fiel a sí mismo» [96].

Al hablar de esta manera, Nietzsche no pretende hacer del superhombre un Ser supremo *(summum ens),* Dios, sino comprender el ser como relación consigo mismo. Relación que sólo tiene cumplimiento en el hombre, porque él solo es la causa y el gozne del eterno retorno de las cosas. En el «yo soy» se cumple la total coincidencia del ser consigo mismo [97]. Por consiguiente, el ser humano es el nú-

[95] Cf. SCHULZ, W., o.c., 94-96.

[96] NIETZSCHE, F., *Así hablaba Zaratustra* (Madrid 1973), 202.

[97] «Yo mismo formo parte de las causas del eternal retorno de las cosas... Retornaré eternamente para esta misma vida... a fin de enseñar nuevamente el eterno retorno de todas las cosas»: ib., 205.

cleo del acontecer total, de modo que el devenir mismo lo destina a ser su anunciador y su gestor. En cuanto pensante, el hombre asume y realiza el acontecer circular del mundo, el eterno retorno y el autofundamento de la realidad toda sin necesidad de un ser distinto que lo justifique [98].

Ni que decir tiene que en el pensamiento nietzscheano late un innegable anhelo de autotrascendencia del ser humano, sin conseguir llenarla de contenido real. Por eso sus mejores comentaristas, en un máximo de benevolencia para con él, hablan de añoranza de Dios más que de rechazo o de cambio de Dios por el hombre [99]. Hasta llegan a entender la muerte nietzscheana de Dios como reivindicación de la vida y de los valores terrenos y humanos [100].

Antes de abordar los pensamientos de Teilhard y de Bloch, en plena contemporaneidad con nosotros, hacemos una rápida evaluación del proceso de búsqueda de Dios en la filosofía moderna, cuyos últimos eslabones son L. Feuerbach y F. Nietzsche. Estas son nuestras conclusiones:

1) Los iniciadores de este proceso (N. de Cusa y R. Descartes) hacen de la subjetividad humana el punto de partida para conocer al Absoluto, en el sentido de que Dios, subjetividad infinita, es el sustentador y garante de nuestra subjetividad finita.

2) Sus continuadores (Spinoza y Leibniz) establecen una relación ontológica entre la subjetividad humana y la divina, convirtiendo la primera en prolongación y expresión de la segunda: *Deus sive natura*, pensamiento y extensión como atributos divinos.

3) A partir de Kant, sobre todo en Hegel, Fichte y Schelling, Dios es concebido simultáneamente como *oposición* y *unidad* respecto de la subjetividad del hombre, relacionándose recíprocamente. De este modo, el *yo-humano* se mueve dentro del dinamismo divino, alimentando su desarrollo histórico.

4) Feuerbach y Nietzsche sacan las últimas consecuencias de este proceso, dejando al descubierto la inobjetividad del Absoluto. Dios carece de realidad objetiva en sí mismo porque es fruto de la imaginación y voluntad humanas. Esta filosofía, que convierte la teología en antropología, sitúa al hombre en el lugar que el teísmo tradicional reservaba a Dios. Seculariza al Absoluto, pero no con las categorías de «mundo» (Spinoza) y de «idea» (Hegel), sino con las de «Hombre» y «Humanidad». Con ello desaparece el sentido reli-

[98] Cf. SCHULZ, W., o.c., 109.
[99] Cf. JIMÉNEZ MORENO, L., *Nietzsche* (Madrid 1972), 127-132.
[100] MACEIRAS, M., «Filosofía, Dios en la», en *Diccionario Teológico. El Dios cristiano* (Salamanca 1992), 569.

gioso de la vida y surgen, en su lugar, una cultura del hombre y una civilización de la técnica, dotando de sentido profundamente secularista a las artes, a las ciencias y a la tecnología. Si, para Feuerbach, el significado de la cultura moderna se traducía en la transformación de la teología en antropología, para Nietzsche se convierte en antiteísmo condensado en su conocida expresión «Dios ha muerto» [101].

Después de este paréntesis conclusivo volvemos a Teilhard y a Bloch. Ambos pueden considerarse como los más altos exponentes de una búsqueda del Absoluto cifrada en la esperanza y en la utopía escatológica. Representan una cultura que, articulada en las categorías «acontecer», «colectividad» y «acción», se ocupa del futuro absoluto por el que trabaja y en el que espera el hombre actual. Los dos buscan con ahínco el sentido de la actividad y de la historia humana, de modo que la Trascendencia, Dios, no es para ellos el ser necesario de los clásicos o la subjetividad absoluta de los modernos, sino el acontecer con sentido y la historia cualificada, el *factum* histórico-social y colectivo, prenuncio y anticipo histórico del verdadero Absoluto.

De todos modos, hay que reconocer que las realizaciones históricas, por más perfectas y completas que se presenten, no son más que anticipaciones inadecuadas en las que la colectividad humana sigue manteniendo su finitud e inseguridad. Por eso exige un futuro incondicionado que le confiera definitivo cumplimiento. Un Absoluto de esta índole, imprescindible para la marcha de la historia, resulta inanticipable de forma adecuada en el marco de lo temporal. Por eso se presenta como la meta ausente entrevista de un proceso que enmarca la plenitud de la existencia colectiva [102].

P. Teilhard de Chardin (1881-1955), y con él todas las utopías creyentes, no hace consistir este porvenir en un futuro organizado intrahistórico y mundano, sino en una realidad metafísica, trascendente y personal, que ordena el caos, ahuyenta la nada y borra el absurdo del horizonte. Sólo una realidad de esta índole es capaz de dotar de sentido a las tendencias, a las aspiraciones y a los esfuerzos de la creación entera, cuyo cenit es el ser humano abocado a lo irreversible. Consciente de que una sociedad perfecta no es posible más que si tiene garantizados los valores absolutos que le son debidos, Teilhard introduce en su utopía el elemento trascendente, haciendo de Dios el garante necesario de la misma [103]. «Por esto es por lo que el Centro hacia el que gravitan los elementos del Espíritu —bajo una

[101] Cf. XHAUFFLAIRE, M., «Introducción a la edición castellana», en FEUERBACH, L., *La esencia del cristianismo,* ed.c., 9-29.

[102] Cf. GÓMEZ-HERAS, J. M., *Religión y modernidad,* ed.c., 237-243, 257-264.

[103] Cf. TEILHARD DE CHARDIN, P., *El fenómeno humano* (Madrid 1965), 243, 271-272, 367; ID., *Direcciones del porvenir* (Madrid 1974), 161-163, 187.

atracción que los anima—, hacia una unidad que debe ser la suya, no es otra cosa que una realidad trascendente» [104].

Según Teilhard, la sociedad humana sólo llegará a su paroxismo, si abandona su soporte orgánico e histórico y se centra en Uno mayor que ella misma por encima del tiempo y del espacio [105].

A idéntica meta apuntan los representantes de la «Escuela de Francfort», Adorno y Horkheimer, para quienes no hay sentido y verdad absoluta sin Dios y para quienes la ética se reduce a una cuestión de gusto o de capricho si no existe un valor absoluto. «El anhelo de la justicia cumplida —escribe Horkheimer—, que alienta en todo hombre, es la mejor prueba de que la realidad histórica no es la última, ya que esta justicia jamás podrá ser realizada en la historia secular» [106].

E. Bloch (1885-1977), en cambio, no alcanza a ver en el futuro absoluto más que la fuerza que provoca la experiencia radical de finitud y el factor que impulsa la transformación como alternativa de la precariedad del presente, pero nunca un orden ontológico distinto. El punto de partida es el hombre insatisfecho y a medio hacer, mientras que su contenido está formado por la plenitud social futura contrapuesta al estado actual como posibilidad de progreso a la medida del hombre perfecto que busca su verdadera identidad [107].

El *novum ultimum* blochiano y futuro absoluto no es más que la identidad de lo humano (sujeto-objeto) perfectamente lograda mediante el conocimiento acabado de la realidad total. Por consiguiente, no pasa de ser el resultado de la experiencia de la realidad como proceso dialéctico en el que se inscriben toda teoría y toda praxis. Más que como realidad subsistente, la divinidad es magnitud hipotética que, oculta tras la pregunta por el sentido de la historia, crea esperanza e impulsa a obrar incesantemente. No es definible por sus contenidos, sino por el contraste entre el «ahora no pleno» y el «futuro pleno». Se trata de un trascender sin trascendencia representado por el factor indefinido, nunca realizable, que obliga al hombre a plantear radicalmente el problema de su ser pleno. Su mejor formu-

[104] Id., *Escritos del tiempo de la guerra* (Madrid 1966), 225.

[105] Cf. Lucas, J. de Sahagún, «La utopía en Teilhard de Chardin», en *Revista Agustiniana* XXIV (1983), 1-40.

[106] Horkheimer, M., *Die Sehnsucht nach dem ganz Anderen* (Hamburgo 1970), 69. «Es vano tratar de salvar un sentido absoluto sin Dios... Con Dios muere también la verdad eterna»: Id., «Theismus-Atheismus», en *Zur Kritik der instrumentellen Vernunft* (Francfort 1974), 227. T. Adorno escribe: «El pensamiento de que la muerte es simplemente lo último, no es pensable»: *Dialettica negativa*, Torino 1980, 335.

[107] «Que algo nos falta, esto es lo primero que aparece... Lo cual significa que todo viviente tiene que andar a la búsqueda de algo, tiene que moverse y encaminarse hacia algo; el desasosegado vacío sacia fuera de sí la necesidad que en él no se origina»: Bloch, E., *Tübinger Einleitung in die Philosophie* (Francfort 1963-1964), I, 13.

lación es la de la identidad del hombre que ha vuelto a sí mismo con el mundo recuperado para sí [108]. Una doble reconciliación, en suma: con la naturaleza por el conocimiento y la técnica, y con los demás hombres por la socialización perfecta.

En este caso, Dios no es preexistente ni trascendente al mundo. Es lo *aún-no-acontecido* en plenitud, pero que puede llegar a serlo un día por la praxis social. Es, en definitiva, latente posibilidad [109].

IV. SILENCIO DE DIOS Y AUSENCIA DEL PROBLEMA

Para completar este panorama de búsqueda histórica de Dios es necesario referirse a otros planteamientos de carácter negativo. Me refiero a la filosofía analítica y al positivismo lógico, sistemas que, por emplear el método de análisis lingüístico, desmantelan el problema en su raíz [110]. Semejante actitud no se caracteriza precisamente por la búsqueda de la trascendencia; elimina, más bien, el problema porque no cabe indagación sobre la misma.

De alguna manera hemos aludido ya a esta manera de pensar, pero la abordamos de nuevo por las implicaciones filosóficas que comporta para nuestro tema.

Su principio fundamental predetermina el campo de sus investigaciones, reduciendo al máximo los estratos cognoscibles de la realidad. Es resultado de un proceso histórico en que se enfrentan dos tipos de saber diferentes: el científico-positivo y el ético-utópico. Este último se mueve en el área de las causas primeras y de los fines últimos y busca la comprensión global de la realidad. El otro, en cambio, surgido en el Renacimiento y acentuado en los últimos siglos, es de carácter positivo-experimental y se ocupa solamente de los datos comprobables empíricamente. Sus fuentes de conocimiento son la inducción y el análisis exclusivamente. Este tipo de saber, al que se adscriben las ciencias experimentales de la naturaleza, las positivas del hombre y las sociales, sustenta la tesis siguiente: En el plano científico y filosófico no hay problema de Dios, ya que las proposiciones tienen que ser analíticas (predicado contenido en el sujeto) o sintéticas (verdad verificable en la experiencia). Ahora bien, en el caso de la existencia de Dios, ninguna de las alternativas es posible. Por tanto, la proposición «Dios existe» carece de sentido.

[108] BLOCH, E., *Das Prinzip Hoffnung* (Francfort 1963), vol.5/1; 5/2, 274; 367-368.

[109] Cf. GÓMEZ-HERAS, J. M., *Sociedad y utopia en E. Bloch* (Salamanca 1977), 210-216.

[110] ARANGUREN, J. L., *El problema de Dios en la filosofía actual y la teología radical* (Madrid 1969).

Llegan a esta conclusión aplicando el principio de verificabilidad, base de la filosofía pragmática y del neopositivismo, formulado por Ayer en estos términos: «La significación de una afirmción se determina por la forma como puede ser comprobada, y su comprobación consiste en ser contrastada por la observación empírica» [111]. Sólo gozan de sentido los enunciados que pueden ser verificados de alguna manera en la experiencia. En semejante perspectiva desaparece toda posibilidad de hacer preguntas que trasciendan la constatación de lo verificado prácticamente.

En consecuencia, todas las proposiciones de orden metafísico, entre las que se encuentran las referentes a Dios, no son ni verdaderas ni falsas, sino carentes de sentido y, por lo mismo, irrelevantes en el plano cognoscitivo. Ni expresan problema real alguno ni obedecen a ninguna inquietud racional verdadera. Son meras manifestaciones de emociones y sentimientos o representaciones poéticas sin contenido metafísico. Como dice R. Carnap, son pseudoproposiciones [112].

Consecuentes con estos principios, los sustentadores de este sistema se desentienden del tema Dios y guardan respetuoso silencio acerca de él [113].

No entramos ahora en la discusión del tema. Solamente nos limitamos a reseñarlo como una actitud filosófica más ante el problema de Dios. No obstante, hacemos esta pregunta: ¿Solamente existe la racionalidad científica sin que haya más realidad que la reseñada por la ciencia? Indudablemente, la verdad no puede resolverse únicamente por el análisis de su expresión lingüística ni la realidad se agota en su manifestación fenoménica. El mismo Ayer reconoce el fracaso del positivismo lógico, que no consiguió sus deseos ni resolvió todos los problemas filosóficos que planteó [114].

Thomas S. Kuhn manifiesta también la incapacidad de los principios de verificación y de falsibilidad para explicar las revoluciones radicales de la ciencia [115]. Y esto porque, como enseña H. G. Gada-

[111] AYER, A. T., *The Revolution in Philosophy* (London 1956), 74.

[112] «La palabra "Dios" en la acepción *metafísica* representa algo por encima de la experiencia. El sentido de ser corporal, o de ser espiritual en lo corporal, se le ha retirado expresamente y, como no se le da ningún otro, queda vacío. Evidentemente, parece que a veces se le atribuye un contenido en este orden metafísico; pero un examen atento muestra en seguida que las definiciones propuestas no son más que pseudodefiniciones...». CARNAP, R., *La science et la méthaphysique devant l'analyse logique du langage* (Paris 1934), 19.

[113] Entre nosotros acusan el influjo de esta postura E. Tierno Galván, M. A. Quintanilla, F. Sabater y X. Sádaba. Cf. RUIZ DE LA PEÑA, J. L., «Modelos de racionalidad en el agnosticismo español», en *Revista Española de Teología* 39 (1989), 405-430.

[114] «El Círculo de Viena no llegó a cumplir todo lo que había deseado; muchos de los problemas filosóficos que intentó resolver siguen todavía sin solución»: AYER, A. J., o.c., 86.

[115] Cf. KUHN, TH. S., *Estructura de las revoluciones científicas* (México 1975).

mer, la verdad y la certeza se dan sin método y existe una verdad *precientífica* como presupuesto de toda ciencia [116]. Asimismo, físicos como B. d'Espagnat, además de la realidad empírica, admiten la «realidad en sí», intrínseca e independiente, que no puede ser captada por métodos científicos [117].

El mismo L. Wittgenstein, en su última etapa, postula la referencia a lo *místico* como condición para pensar el mundo más allá de lo fáctico, dando a entender con ello que existen realidades metafísicas que las limitaciones del lenguaje impiden expresar [118]. En este nivel sitúa la cuestión del sentido de la vida, que lleva aparejados el problema ético y la cuestión de Dios. Los tres (sentido de la vida, problema ético y cuestión de Dios) superan la frontera de lo experimentable y, por lo mismo, no pueden ser expresados en proposiciones significativas propias de las ciencias naturales. Pero ello no impide que carezcan de sentido [119].

No cabe duda que la realidad se nos da en modos diferentes, los cuales responden a los distintos planos y estratos que la componen, sin que ninguno de ellos sea exclusivo. Cualquier reduccionismo al respecto es desfigurar la realidad y vaciarla de la objetividad que el entendimiento humano está empeñado en descifrar. En este empeño, que sobrepasa las limitaciones de lo empírico, se inscribe la búsqueda de Dios.

Para terminar esta cuestión del *sin-sentido* del tema Dios, recordamos el juicio de K. Popper sobre la actitud que lo defiende: «Nada más fácil que denunciar una cuestión como "pseudoproblema sin sentido": basta tomar con rigor el concepto de "sentido" para que de todas las cuestiones incómodas se pueda decir que es imposible encontrarles "sentido"; si, además, sólo se reconocen como "plenas de sentido" las cuestiones de las ciencias empíricas, entonces resulta sin sentido cualquier debate sobre el concepto de sentido: este dogma del sentido, una vez entronizado, queda para siempre a salvo de cualquier ataque, es intocable y definitivo» [120].

[116] GADAMER, H. G., *Verdad y método* (Salamanca 1977).

[117] Cf. ESPAGNAT, B. D', *A la recherche du Réel. Le régard d'un physicien* (Paris 1979).

[118] WITTGENSTEIN, L., *Tractatus logico-philosophicus* (Madrid 1973), 6, 522. J. L. Evans y J. L. Austin, con su ampliación de las posibilidades significativas del lenguaje, abundan en este sentido. Cf. LUCAS, J. DE SAHAGÚN, «Alcance significativo del lenguaje humano sobre Dios», en *Burgense* 16/1 (1975), 77-118.

[119] «Sentimos que, incluso cuando todas las posibles cuestiones científicas han sido respondidas, nuestros problemas vitales no han sido ni siquiera tocados»: WITTGENSTEIN, L., o.c., 6.52. Cf RUIZ DE LA PEÑA, J. L., «Dios y el cientifismo resistente», en *Salmanticensis* XXXIX (1992), 121-147.

[120] POPPER, K., *Logik der Forschung* (Tubinga [6]1976), 24.

V. CONCLUSION GENERAL

El recorrido realizado por la historia del pensamiento filosófico nos dicta las conclusiones siguientes:

1) La búsqueda de Dios tiene su origen en las relaciones del hombre con la naturaleza, consigo mismo y con los demás hombres. Es la indagación del fundamento, de la razón última y de la explicación radical del propio ser humano, de la realidad del mundo y de la marcha de la historia.

2) En este movimiento se han detectado tres elementos o factores fundamentales en la estructura del hombre: tendencia a lo irreversible, insuficiencia ontológica del mundo y de la historia, exigencia de infinitud. A los tres se siente obligado a responder el hombre de modo convincente a nivel de la razón.

3) El hincapié hecho en uno u otro aspecto del fenómeno ha llevado a los filósofos a buscar la solución del problema por caminos y en órdenes distintos. O poniendo el principio originario y meta última fuera del mundo y del hombre (Ser trascendente), o viendo en la continuidad y prolongación de la subjetividad humana otra absoluta que la sustenta y garantiza (Racionalidad y Espíritu Absoluto).

4) Las distintas interpretaciones de esta nueva subjetividad son recogidas con matices muy diferentes por la filosofía moderna y la filosofía contemporánea. Desde el panteísmo de Spinoza, que atribuye al ser la categoría de primer absoluto ontológico, identificando a Dios con la naturaleza (Sustancia única), hasta el monismo de la Idea protagonizado por Hegel, Fichte y Schelling, pasando por la reducción de Dios a un concepto, lo mismo que el mundo y el alma, insinuada ya en Descartes y sistematizada por Kant. Esta interpretación culmina en un Dios lejano desentendido del mundo y sin relación con la historia (deísmo). Su repercusión se dejó sentir profundamente en la profesión *a-teísta* antropomórfica de Feuerbach y de Nietzsche y, a su vez, en el *ateísmo implícito* de la filosofía analítica y del positivismo lógico.

5) Otras corrientes de la filosofía contemporánea, que analizan la dialética de la vida y el dinamismo de la sociedad humana, llegan a la existencia de un Dios vivo y personal, exigido por el devenir del mundo y el sentido de la historia. Desde posturas diferentes, Bergson, Blondel y el primer Scheler, Zubiri y Marcel reconocen a Dios en la participación y en la presencia. Más que como problema, lo ven como misterio que atañe constitutivamente al ser humano, porque está inserto y es sustentado por el «poder de lo real», es decir, por la realidad fundamental o «deidad» [121].

[121] ZUBIRI, X., *Naturaleza. Historia. Dios,* ed.c., 356-359; BLONDEL, M., *L'action* (Paris 1893), 343ss.

6) En último lugar, pensadores como Teilhard de Chardin, Horkheimer y, en cierto modo, Bloch, ponen la trascendencia en el *aún-no* o futuro absoluto incondicionado. Dan a entender que hay que sobrepasar lo empírico (todo lo realizable en el tiempo) hacia lo metaempírico, porque no es la historia el soporte de toda la realidad, sino otro ser más poderoso que la impulsa desde dentro hasta sobrepujarse a sí misma.

7) En todo caso, se trata siempre de movimientos que indagan el más-allá, lo supramundano y metahistórico desde la comunicación del hombre con el mundo visible y especialmente con sus semejantes, o desde la autoconciencia del ser espiritual. Y esto porque, como dejó escrito Santo Tomás, el hombre se siente inclinado por naturaleza a conocer a Dios y no debido a estructuras o circunstancias foráneas [122].

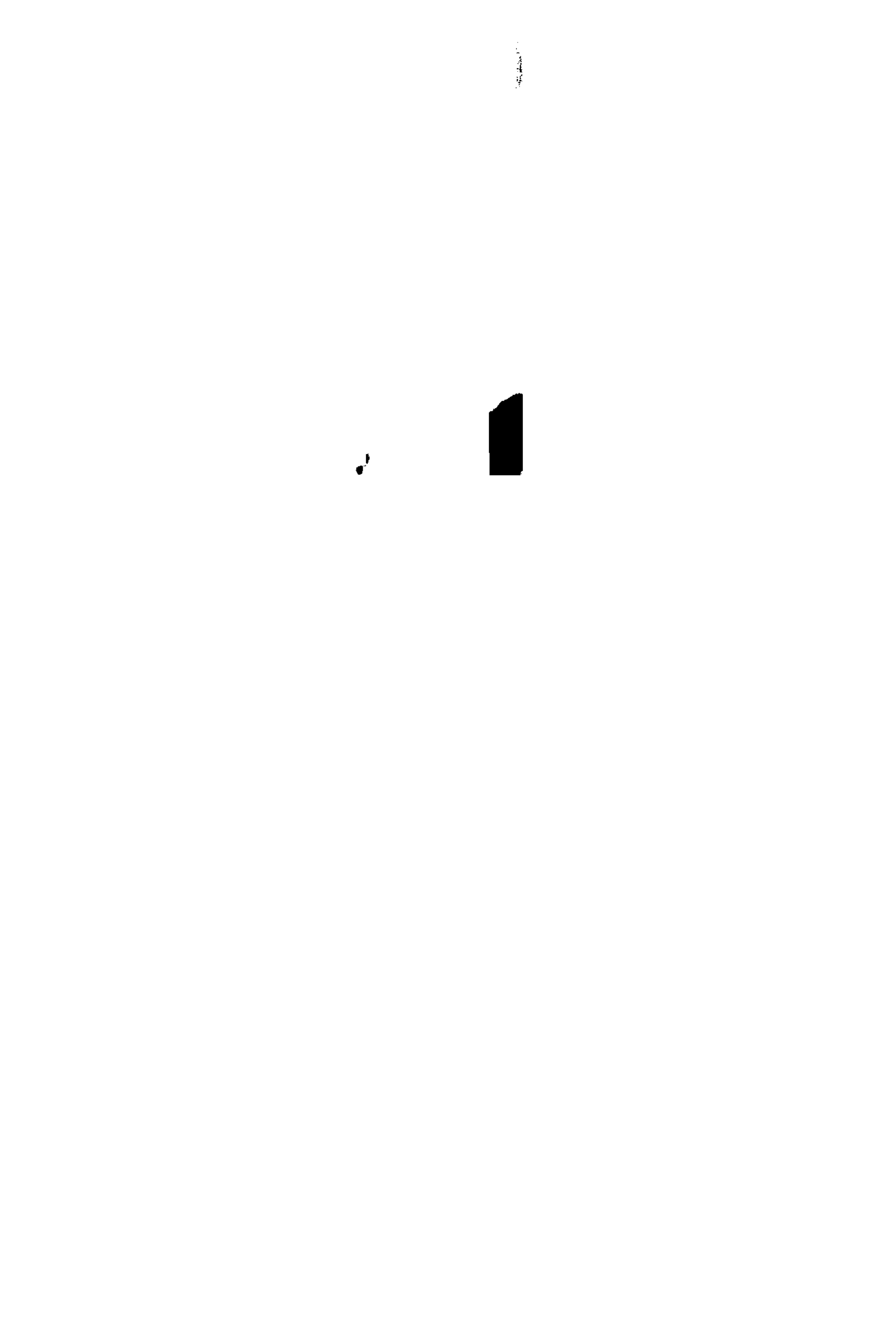
En todas las filosofías, la divinidad aparece vinculada a una actividad intelectiva que, tomándose a sí misma como paradigma, se manifiesta en el mundo de los seres. Sin abandonar del todo las motivaciones cosmológicas, los filósofos actuales se plantean el problema de Dios en relación con la subjetividad humana y sentido de la existencia, poniendo especial interés en lo ético y demostrando que el tema Dios sigue teniendo vigencia para el pensamiento filosófico.

Pues bien, los modos de esclarecer racionalmente esta inclinación natural y necesidad existencial reciben el nombre de «pruebas» de la existencia de Dios. Son vías o caminos por los que el individuo humano accede intelectivamente a Dios, haciendo ver que su existencia no es sólo razonable, sino exigencia de la estructura y de las leyes del pensamiento humano. Existe un más-allá de la razón que ésta tiene que explicitar, so pena de perderse en estériles lucubraciones. Entre el ser humano y la Verdad divina se da una estrecha relación que es preciso elucidar mediante la reflexión racional. De ello nos ocuparemos en las partes siguientes.

[122] «Hay en el hombre una inclinación, según la naturaleza de la razón, que le es propia: lo mismo que el hombre posee una inclinación natural a conocer la verdad acerca de Dios y a vivir en sociedad»: I-II, q.94, a.2c.

SEGUNDA PARTE

EL CONOCIMIENTO FILOSOFICO DE DIOS



En esta segunda parte sobre el conocimiento filosófico de Dios abordamos el tema de la existencia divina, dejando para la siguiente lo que se refiere a la esencia. Son dos aspectos que se implican mutuamente, pero comportan connotaciones distintas que nos obligan a tratarlos por separado.

El tema de la existencia comprende dos series de capítulos. Los dos primeros tienen un carácter introductorio y versan sobre las condiciones antropológicas de la afirmación de Dios a nivel filosófico y sobre la demostración de su existencia, respectivamente. En los restantes expondremos las pruebas más importantes de la existencia de Dios registradas en la historia.

CAPÍTULO I

CONDICIONES ANTROPOLOGICAS DE LA AFIRMACION DE DIOS: EXPERIENCIA PRERREFLEXIVA Y REFLEXION FILOSOFICA

BIBLIOGRAFIA

CORTINA, A., «¿Puede haber un discurso racional sobre Dios?», en *Communio* 3 (1981), 395-400; DONDEYNE, A., «L'expérience préphilosophique et les conditions anthropologiques de l'affirmation de Dieu», en VV.AA., *L'existence de Dieu* (Tournai 1961), 145ss; LUBAC, H. DE, *Por los caminos de Dios* (Buenos Aires 1959), 35ss; PIKAZA, X., *Experiencia religiosa y cristianismo. Introducción al misterio de Dios* (Salamanca 1981), 54-59; ZUBIRI, X., *Inteligencia sentiente* (Madrid 1980), 13ss; 78ss; ID., *Inteligencia y razón* (Madrid 1983), 258 ss.

En la introducción aludimos ya a esta temática cuando situábamos la pregunta por Dios en el hombre. En este lugar volvemos sobre el tema describiendo el procedimiento y los pasos necesarios para llegar a una solución racionalmente válida.

Dos son los apartados que integran este primer capítulo. Uno corresponde a la experiencia prerreflexiva y prefilosóflca y otro a la reflexión racional y filosófica. Los dos se enriquecen mutuamente, siendo el segundo el esclarecimiento del primero a nivel racional, y éste, dato y requisito imprescindible de aquél.

Como hemos dejado constancia anteriormente, Dios no es ningún dato de experiencia ni una hipótesis explicativa verificable científicamente. Es una realidad, cuya idea brota en el hombre consciente de su finitud y dependencia, o como consecuencia del discurso filosófico sobre la realidad entorno. Se trata de un concepto que no se consigue por vía de síntesis ni de antítesis, sino que aparece en el interior de la conciencia en virtud de una experiencia racional o por iluminación sobrenatural [1].

¿Quiere decir esto que el conocimiento de la existencia de Dios no guarda conexión con la experiencia? De ningún modo. A partir de Hegel, el concepto de experiencia goza de mayor amplitud y riqueza que las que le reconocen las ciencias positivas. Para éstas, experiencia equivale a la noticia de lo fáctico y verificable, mientras que en la filosofía poshegeliana comprende toda la vida de concien-

[1] LUBAC, H. DE, 32.

cia en su función creativa. El hombre sabe más de lo que le viene dado en la impresión sensible, pues la experiencia no consiste sólo en recibir, sino también en modelar lo recibido, ya que el hombre percibe pensando. Pero el sujeto cognoscente no queda aprisionado en las mallas de la razón científica o dialéctica. Rompe el cerco que le tiende el saber científico y especulativo y se abre a la experiencia de sentido. Experiencia que traduce en valores y en símbolos irreductibles a objetos y a juicios [2]. Esto significa que la experiencia, tomada en toda su amplitud, comprende el aspecto objetivista y el subjetivo. Es el encuentro objetivo y la impresión subjetiva, cuyo resultado se traduce en palabras, imágenes, símbolos y conceptos.

Entendida la experiencia en toda su amplitud, si bien es cierto que Dios no cae directamente en su área, no por eso su conocimiento deja de estar vinculado a ella. Dios aparece como el horizonte último de la experiencia [3].

Antes de exponer los pasos de este proceso conviene poner de manifiesto su coherencia racional. Para ello comenzamos con esta pregunta: ¿Cabe un discurso racional de Dios? O en otros términos: ¿El conocimiento de Dios es razonable?

Las preguntas surgen por el hecho de que grandes sectores de la intelectualidad actual han reducido el horizonte de la razón, privándola de la posibilidad de acceder a cuestiones de ultimidad y limitando su acción a interpretar lo que hay, es decir, lo fáctico y lo intersubjetivo.

El término *racionalidad* presenta hoy dos acepciones principales. En primer lugar, significa un discurso, cuyas afirmaciones pueden ser avaladas por argumentos comprensibles y aceptables por todos. En segundo lugar, se refiere a la inteligibilidad y coherencia de los datos presentados. Las dos acepciones son necesarias, de modo que el criterio de racionalidad debe incluir la argumentalidad y la coherencia. Sería irracional, por tanto, cualquier afirmación injustificable de un modo u otro.

Puede decirse, entonces, que «razonar» es hacer inteligibles unos datos presentes a la conciencia en su relación con todos los demás. Por eso el discurso filosófico solamente merece el calificativo de «racional» si establece la coherencia de la totalidad de los datos que contempla. No basta con presentar argumentos. Se requiere además que éstos den razón de unos datos [4].

[2] Cf. Pikaza, X., 54-59.
[3] Cf. Kasper, W., *El Dios de Jesucristo*, ed.c., 108-109.
[4] Cf. Cortina, A., 395-400.

Aplicando estos principios al conocimiento filosófico de Dios, cabe distinguir dos momentos en su proceso: uno prefilosófico o prerreflexivo y otro reflexivo o filosófico.

I. LO PRERREFLEXIVO: EXPERIENCIA DE LA PROPIA EXISTENCIA

La metafísica, interpretación racional de la realidad, se propone explicitar el sentido «prefilosófico» del ser, que permite al hombre experimentar su existencia de modo humano. Dicho sentido es un conocimiento inexpreso (idea virtual) que todo hombre tiene del ser por el mero hecho de ser hombre. No es un conocimiento racional propiamente hasta que no haya sido aclarado y comprendido en toda su extensión y profundidad mediante la reflexión.

Pues bien, aplicado este principio epistemológico a la afirmación de Dios, significa que el discurso racional que concluye su existencia consiste en explicitar cierto conocimiento prefilosófico inserto naturalmente en la mente humana por ser Dios el ser por excelencia y plenitud ontológica. Lo enseña el mismo Santo Tomás cuando afirma que hay un conocimiento implícito de Dios en todos nuestros conocimientos, porque conocer a Dios es algo connatural al ser humano [5]. Esencial al espíritu del hombre es, por tanto, referirse al absoluto pensado como realidad. Lo contrario sería desconocer la naturaleza y funcionamiento de la experiencia fundamental del hombre [6]. Explicamos ahora estas afirmaciones.

1. Insuficiencias del intelectualismo y del empirismo

La teoría intelectualista del conocimiento de Dios está representada por Ch. Wolff (1679-1754). Para este filósofo, inspirado en el pensamiento cartesiano, la ontología es una ciencia *a priori* que procede por simples conceptos y deduce las leyes del ser de la idea trascendental del mismo, sin tener en cuenta la experiencia. El conocimiento ontológico es obra de la pura razón o el lugar de las ideas claras y distintas, entre las que se encuentra la de lo perfecto e infinito. En consonancia con estos principios, la idea de Dios es incon-

[5] «Conocer a Dios confusamente en alguna cosa común es connatural a nosotros, en cuanto que Dios es la felicidad del hombre: el hombre desea naturalmente la felicidad»: I, q.2, a.1 ad.1. Más aún: «Todos los cognoscentes conocen implícitamente a Dios en cualquier cosa conocida... Nada es cognoscible si no es por la semejanza de la primera verdad»: *De Verit.*, q.22, a.2 ad.1.

[6] LUBAC, H. DE, 36.

dicionada, evidente en sí misma, sin relación con el hombre y desconectada de lo empírico. Tanto la idea prefilosófica como la experiencia sensible precedente representan sólo verdades o conceptos provisionales que desaparecen en el momento en que la reflexión disipa la confusión. No existe, por tanto, vínculo alguno entre el momento prerreflexivo y la reflexión, gozne de toda prueba de Dios.

Lo mismo hay que decir del intelectualismo poskantiano, sobre todo de Hegel, para quien carece de sentido hablar de un saber prefilosófico, puesto que conocer es siempre saber que se sabe. En esta perspectiva, no sólo desaparecen el hombre y la condición humana, sino también la trascendencia objetiva de Dios [7].

Por razones muy diferentes es preciso descartar también el empirismo estricto. Es sabido que este sistema, además de no admitir más conocimiento que el verificable experimentalmente, niega la posibilidad de establecer conexión entre el dato fenoménico y la reflexión filosófica, cerrándose por completo a cualquier tipo de conocimiento especulativo del ser trascendente y absoluto.

La superación de estos dos sistemas la va a proporcionar el análisis de la experiencia prefilosófica.

2. Experiencia prefilosófica

Este tipo de experiencia no sólo implica una anterioridad cronológica respecto de la acción de la razón, sino también prioridad lógica y epistemológica. Constituye el campo sobre el que recae la reflexión para explicitar su sentido y determinar su coherencia racional.

Dicha experiencia no se circunscribe a la impresión sensible y *a posteriori* del empirismo clásico. Tampoco a la experimentación científica basada en la repetición del fenómeno. Comprende, sobre todo, el vasto campo de las vivencias ontológicas del sujeto y es la noticia de nuestra inserción en el ser o el hecho de sentirnos siendo con-otros-en-el-mundo. Se trata del reconocimiento primigenio de nuestra existencia humana, el cual comporta ya cierto conocimiento del ser, aunque confuso y simplemente virtual. De hecho, no podríamos saber que somos seres si no tuviéramos alguna idea previa del ser.

El mero hecho de poder hacer metafísica revela que el sujeto humano cuenta desde el principio con una noción del ser que le es connatural, de la que carece el animal irracional. No es una idea propiamente, sino un conocimiento anterior a toda reflexión, distinto del meramente sensible e instintivo. Ello es debido a la manera pe-

[7] Cf. DONDEYNE, A., 145-156.

culiar de hacerse el hombre con las cosas [8] en virtud de su modo específico de ser como sujeto cognoscente dotado de intencionalidad, como ha puesto de relieve la fenomenología existencial. Explicamos rápidamente esta clase de saber previo.

Lo específico del conocimiento humano es la autoconciencia. Los animales saben, pero ignoran que saben. Sólo el hombre tiene conciencia de su propio saber. Este es el dato originario de nuestro conocimiento: advertir que sabemos, esto es, reconocer nuestra actividad cognoscitiva.

E. Husserl y M. Merleau-Ponty atribuyen esta operación a una intencionalidad originaria u «operante», especie de disposición natural por la que el hombre sale de sí mismo y se dirige a las cosas sabiendo qué es conocer y qué significa la verdad [9]. También los antiguos habían reparado ya en esta capacidad, designándola con el nombre de *appetitus veri* y viendo en ella la apertura constitutiva del ser humano a la realidad y a la verdad. Concretamente, Santo Tomás la determina al afirmar que el objeto formal del entendimiento humano no es el dato experimental (Hume) ni la idea del ser (Wolff) o el ser en cuanto tal, sino el ser de las cosas sensibles, el meollo o intimidad de la realidad concreta; a saber, el ser tal como se encuentra en las realidades empíricas, o, lo que es lo mismo, la dimensión de realidad de las cosas [10].

Quiere decir esto que, en sus contactos con las cosas (conciencia existencial), el sujeto humano no sólo capta las propiedades sensibles y estimúlicas, sino que al mismo tiempo las entiende, porque aprehende su dimensión de realidad y su carácter de ser, su sentido profundo y significación. Ahora bien, este conocimiento no es todavía racional. Es previo a toda reflexión, aunque remite necesariamente a ella, si quiere ser verdadero conocimiento [11].

Esto es lo que quiere significar X. Zubiri con su «inteligencia sentiente». Según nuestro filósofo, la habitud humana o modo de habérselas el hombre con las cosas es la inteligencia, la cual consiste en aprehender la realidad sintiéndola; y esto porque sentir e inteligir en el hombre no son dos actos distintos, sino dos momentos de un

[8] X. Zubiri lo llama «habitud» humana o el hecho de ver las cosas como realidades, propio de la inteligencia.

[9] Cf. Husserl, E., *Formale und transcendentale Logik:* Gesammelte Werke, XVII (1947), 208; Merleau-Ponty, M., *Phénoménologie de la perception* (Paris 1945), p.XIII y 478.

[10] «Lo que entendemos según el estado de la vida presente es la esencia de la cosa material, que es el objeto de nuestro entendimiento»: I, q.84, a.7; «El objeto propio del entendimiento es el ser inteligible que comprende todas las diferencias y modos del ente posible»: *C.Gent.*, II, c.98.

[11] Cf. Dondeyne, A., *Fe cristiana y pensamiento contemporáneo* (Madrid 1963), 314.

solo acto. A saber, la persona humana no siente primero y entiende después, como habían enseñado los clásicos, sino que el mismo acto de sentir comporta un grado de intelección. «Inteligir es un modo de sentir, y sentir es en el hombre un modo de inteligir» [12].

La estructura del hombre es tal que no puede abordar la realidad más que en un solo acto, sensitivo e intelectivo a la vez, cuyos aspectos se reclaman mutuamente. Pues bien, este acto primigenio y prerreflexivo constituye el campo sobre el que incide la reflexión filosófica para clarificar y explicitar todo su contenido ontológico. La razón actúa siempre sobre la realidad inteligida y no meramente sentida.

II. LA TAREA DE LA RAZON. ACCION REFLEXIVA

La misma vida prerreflexiva reclama la acción reflexiva para poder esclarecer su propia verdad. ¿Qué función ejerce entonces la acción racional? Se trata de una vuelta completa del sujeto sobre sus propios conocimientos y vivencias *(reddere supra se reditione completa),* para profundizar en ellos y obtener su verdad. Esto es, saber en qué medida son ser y qué relación guardan con él. El resultado de esta acción es ya conocimiento racional y verdad filosófica. Se trata, en efecto, de una «reconquista» o «reactualización» de la realidad en la mente, como enseñan Dondeyne y Zubiri respectivamente.

> «La reflexión es una "reconquista de la realidad concreta"; lejos de distanciarnos de la realidad, pretende continuar y asegurar nuestra permanencia en el ser, la proximidad con las cosas que la vida perceptiva nos confiere. Es decir, que la reflexión nos remite a la vida prerreflexiva, de la misma manera que ésta tiende a continuarse en la reflexión» [13].
>
> «Verdad es la actualización de lo real en intelección sentiente. Esta actualización puede ser simple: es la verdad de lo real pura y simplemente inteligida en y por sí misma. Es la verdad real...» [14].

Pero esta reflexión se realiza de hecho a diferentes niveles. Versa sobre los seres concretos o sobre el conjunto de ellos. También puede considerarlos desde su inserción en el ser y buscar su realidad profunda o sentido del ser en general, así como la esencia íntima de la verdad y del bien. Cuando esto sucede, surge la cuestión por excelencia: ¿Por qué existen seres en vez de nada?

En todo caso, la reflexión pone de manifiesto el principio ontológico que subyace en lo fenoménico, los entes, posibilitando y susten-

[12] Zubiri, X., *Inteligencia sentiente* (Madrid 1980), 13, 78-83.
[13] Dondeyne, A. o.c., 320.
[14] Zubiri, X., *Inteligencia y logos* (Madrid 1982), 394.

tando su existencia. Su acción comporta un doble sentido, uno fenomenológico y otro metafísico. El primero, además de descubrir el sentido profundo del dato empírico, su significación, desvela el fundamento ontológico que lo hace posible. Da a conocer los constitutivos esenciales de lo existente. Pero, claro, Dios no forma parte de estos fundamentos existenciales intrínsecos, que son las cuatro causas conocidas desde Aristóteles. El segundo va mucho más lejos, y en virtud del principio de razón suficiente, remite al fundamento absolutamente último de lo fáctico, dando lugar a este interrogante: ¿Cómo tiene que ser el ser para que los entes sean posibles?

Entendida del modo que hemos dicho la función explicitadora de la razón filosófica, hay que convenir que se trata de un verdadero razonamiento, pues intenta dar razón *(rationem reddere)* última de las cosas e indagar el principio primero y fundante de la existencia de todo cuanto hay.

Aplicada esta doctrina al conocimiento filosófico de Dios, advertimos que la reflexión metafísica, que es búsqueda de los fundamentos de lo fáctico, capta primeramente la órbita existencial de los seres *(prius-quoad-nos)*, es decir, el mundo empírico y nuestra inserción en él, y, en segundo lugar, nos conduce por exigencias de la razón misma al principio último explicativo de esta realidad *(prius-quoad-se* y *ser-por-sí)* y principio justificativo de todo. Dicho de otro modo, hace ver de qué manera las cosas reales están articuladas con la realidad como tal o principio de realidad.

El lazo que vincula ambos niveles o momentos es el principio de causalidad, que no es vínculo material, como pretende el materialismo, ni una mera idea, como enseña el intelectualismo, sino un principio lógico con valor objetivo exigido por las leyes del entendimiento humano. Es una luz intelectual que nos da que pensar. En efecto, si nos damos cuenta de que el *prius-quoad-nos* (el mundo) no es el *prius-quoad-se* (realidad como tal), es porque la dimensión ontológica de lo fenoménico no agota nuestro sentido original del ser. No adecua nuestra idea de ser (conocimiento prerreflexivo). De ahí que el entendimiento se sienta remitido a *un-más-allá* de la experiencia que exige ser clarificada en tanto que realidad. Esta operación mental es condición previa de lo que tradicionalmente se ha venido llamando demostración racional de Dios.

Resumiendo, el análisis fenomenológico de la propia existencia conduce al conocimiento de nuestro ser profundo, que no es nada oculto detrás de sus manifestaciones, sino el fundamento que las hace posibles y las unifica dotándolas de sentido. Es la dimensión por la que nos abrimos al mundo circundante y al ser como tal y, desde él, al Absoluto. En esta apertura precisamente percibimos nuestra

finitud y la caducidad del mundo. Por eso nos sentimos impulsados necesariamente a la búsqueda de un *más-ser* que sea fundamento y dé razón de todo lo que existe. Ello autorizó a Santo Tomás a decir que la idea de Dios no es sólo captable en nuestros conceptos y justificable lógicamente en nuestros razonamientos, sino que se encuentra misteriosamente en nosotros desde el principio como la huella impresa en el entedimiento por el Creador mismo, Verdad primera: «El conocimiento natural es una semejanza de la verdad divina impresa en nuestra mente...» [15], puesto que «nada es cognoscible si no es por la semejanza de la primera verdad» [16].

Esta huella o impresión natural («Conocer a Dios... está inserto naturalmente en nosotros»: I, q.2, a.1 ad 1) no excluye la demostración racional de la existencia de Dios, ya que es un conocimiento previo no evidente ni reflexivo, sino virtual e implícito que necesita ser clarificado mediante la reflexión racional. Como indica H. de Lubac, se trata de una verdad que vivimos antes de conocerla [17]. Hay que descartar, por tanto, una experiencia de Dios en sentido estricto y es necesario buscar la explicitación e interpretación racional de lo empírico. Dicho de otra manera, hay que hacer una traducción categorial y reflexiva de dicha vivencia.

[15] *Quodlibetum* VIII, q.2, a.4.
[16] *De Verit.*, q.22, a.2 ad.1.
[17] LUBAC, H. DE, 50-51.

CAPÍTULO II

LA DEMOSTRACION. ¿ES POSIBLE DEMOSTRAR LA EXISTENCIA DE DIOS?

BIBLIOGRAFIA

GARRIGOU-LAGRANGE, R., *Dieu. Son existence et sa nature* (Paris 1920), 70ss; GUERAULT, M., «La connaissance de Dieu chez Malebranche», en VV.AA., *De la connaissance de Dieu* (Bruges 1958), 267ss; JAVAUX, J., *¿Dios demostrable?* (Barcelona 1971), 73ss; KANT, M., *Crítica de la Razón pura* (Buenos Aires 1976), 288ss; LE BLOND, J. M., «L'usage theólogique de la notion de causalité», en VV.AA. *De la connaissance de dieu,* ed.c. (1958), 15-26; LUBAC, H. DE, *Por los caminos de Dios* (Buenos Aires 1959), 53ss; ZUBIRI, X., *Naturaleza. Historia. Dios* (Madrid 1978), 356ss.

Determinadas las condiciones antropológicas de la afirmación de Dios, podemos abordar ya el tema de la demostración de su existencia. Dedicamos a él este capítulo, que dividimos en los siguientes apartados: 1) Sentido de la demostración. 2) Doctrina de la Iglesia sobre el conocimiento natural de Dios. 3) Necesidad de una demostración. 4) Clases de demostración. 5) Valor demostrativo del principio de causalidad.

I. SENTIDO DE LA DEMOSTRACION

Desde el punto de vista intelectual, sin una razón suprema, justificación última de todo lo que existe, todos los valores se derrumban. La vida misma y su natural desenlace, la muerte, carecen también de sentido. Y es que está en juego la intelección de la propia realidad y la ajena. Incluso la creencia religiosa se hace vaporosa aspiración si la reflexión racional no le presta sólido fundamento. No olvidemos que la misma fe cristiana es definida como «obsequio racional».

Aunque, para la ciencia, todo sucede como si Dios no existiera, para el sentido común, sin embargo, no habría nada si no hubiera Dios, porque, si bien su realidad no es una cosa entre las cosas ni acontecimiento histórico alguno, es reclamado, no obstante, por las realidades que conocemos, especialmente por nuestra propia existencia. Aquí estriba el problema intelectual de Dios y la necesidad de su conocimiento cierto.

Desde el momento en que Dios no es un dato, sino que viene exigido por la inteligencia en su intento de dar razón convincente de las cosas, el problema de su existencia adquiere forma demostrativa y se reduce a una cuestión de razón especulativa. El pensamiento hindú y la filosofía griega fueron los primeros en presentarlo de este modo. A partir de entonces, este planteamiento cobra carta de naturaleza, con diferencias notables ciertamente, a lo largo de la historia de la filosofía occidental, como vimos en la parte anterior.

Simplificando el proceso todo cuanto es posible, enunciamos esquemáticamente los elementos estructurales del itinerario de la razón especulativa hacia Dios.

En primer lugar, reconocemos en el hombre, como vimos ya, un conocimiento previo del ser general, oscuro y confuso, que pertenece a esa clase de verdades conocidas por sí mismas e insertas naturalmente en el entendimiento humano [1]. En segundo lugar, es necesario un razonamiento que haga saber con certeza si existe un ser absoluto y quién es este ser. En tercer lugar, hay que justificar racionalmente también esa realidad afirmada y determinar su naturaleza. Esta última justificación es lo que se entiende por demostración, la cual se desarrolla en tres momentos o pasos sucesivos: 1) Análisis de la existencia. 2) Demostración estricta de un ser superior. 3) Reconocimiento de su trascendencia y personalidad [2]. Explicamos a continuación cada uno de estos momentos de la mano de X. Zubiri.

1. Análisis de la existencia

La antropología filosófica enseña que el hombre es un ser que se encuentra entre las cosas y ejecuta sus actos en perspectiva de ultimidad. En cada una de sus actuaciones busca siempre un bien ulterior. Por ser persona, se enfrenta con la realidad para dominarla y superarla, para adueñarse de ella y, de esta manera, realizarse a sí mismo sin ser reabsorbido por su entorno. Esta forma de actuación afecta a su misma constitución, de modo que la ultimidad que persigue en su obrar tiene que ser una realidad fundante e impelente a la que se siente religado. Sin este fundamento e impulso, el existente humano no sería el ser personal que demuestran sus acciones específicas.

El hecho de estar arrojado entre las cosas teniendo que hacer algo con ellas demuestra su nihilidad ontológica radical y su absoluta dependencia. Mas, por estar proyectado hacia adelante, se dirige a

[1] Cf. Zubiri, X., 35-352.
[2] Ib., 356-360.

algo o alguien que lo supera completamente. Ambos aspectos son signos de su religación fundamental, que no es un acto más del hombre, sino su misma forma de ser, es decir, *el estar implantado en la existencia teniendo que hacerse,* yendo a más. Ahora bien, el conocimiento de este hecho es obra de la inteligencia, que, a su vez, se esfuerza por describir el fundamento del mismo y saber en qué consiste exactamente [3].

2. Demostración estricta

El segundo paso consiste en descifrar este poder fundante e impelente, esto es, la ultimidad de lo real. Reconocer su objetividad y saber en qué consiste exactamente. ¿Es un mero carácter de lo real o es una realidad en y por sí misma? Como religante y fundante, la ultimidad tiene que ser una entidad real distinta de las cosas y del hombre mismo. De lo contrario no podría ejercer la función de fundamento último y de causa primera exigida por las realidades fundadas: el mundo y el hombre. Por eso mismo ha de encontrarse necesariamente allende toda realidad experiencial y fáctica y debe revestir el carácter de absoluta trascendencia (deidad) [4].

Pero con esto no se ha dicho todavía todo. Solamente se ha demostrado que tiene que existir una realidad primera y última, trascendente y fundante del orden fenoménico. Falta por saber quién es dicha realidad. ¿Se le puede llamar Dios? Determinar su naturaleza constituye el último tramo del proceso demostrativo total.

3. Personalidad del fundamento último de la realidad

Por ser causa primera trascendente, el fundamento de lo real no puede menos de ser una realidad absolutamente absoluta y, por lo mismo, personal, ya que no se pertenece más que a sí misma ni depende de nada ni de nadie. Es plena autoposesión y completo dominio de sí y del mundo. Más aun, su carácter fundante no es resultado de ninguna necesidad, sino expresión de su libre volición y de su donación enteramente gratuita o amor perfecto, forma suprema y originaria de la causalidad (creación).

Ahora bien, una realidad absoluta personal, completamente independiente y amor originario, es exactamente lo que las religiones llaman Dios.

[3] Ib., 471-474.
[4] Ib., 374-376.

Recorriendo de nuevo los pasos de nuestro itinerario cognoscitivo de Dios, descubrimos los siguientes momentos: exigencia de una realidad fundamento de las cosas; dimensión personal de esta realidad; carácter divino de la misma (Dios). Cada tramo se apoya en el anterior, de modo que el primero es meramente mostrativo (primera vía de acceso intelectual a Dios), en tanto que el segundo y el tercero son de por sí demostrativos, porque son obra del discurso racional propiamente dicho.

No obstante tenemos que reconocer que la marcha intelectual hacia Dios no se ha ajustado siempre, en su transcurso histórico, a los pasos mencionados. Se han ensayado procedimientos diferentes con suerte muy diversa. Mientras unos han obtenido su fruto culminando en la realidad de un Dios personal, otros, en cambio, han desembocado en falsas entelequias que no cumplen las condiciones mínimas del pensamiento humano. Citamos a continuación dos textos que expresan con exactitud el verdadero sentido de la prueba de la existencia de Dios:

> «El espíritu hállase en tal caso "conmensurado" al objeto en cuestión. Y es especificado de antemano por él. El nexo del uno al otro no tiene nada de accidental. Es decir, que tal objeto, precisamente en razón de la novedad que va a aportar, está ya presente al espíritu con una misteriosa presencia, como con una presencia en germen. Entenderlo al fin de un proceso lógico, captarlo, por decirlo así, en una red de formas objetivas, será, pues, en cierto sentido, "reconocerlo". Demostrar, en este caso, equivale a "darse cuenta". Se descubre "lo que ya estaba". ¡Cuánto más verdad es esto en el caso de la prueba de Dios!» [5]

H. de Lubac puntualiza al respecto:

> «Cuando yo llego al conocimiento explícito de Dios, y no lo reconozco, sin duda, como a alguien que ya hubiera conocido con idéntico conocimiento y al que hubiera olvidado después o perdido de vista. Yo no lo conocía todavía conscientemente, en el sentido ordinario de la palabra. No obstante, lo maravilloso es, precisamente, que, conociendo a Dios por primera vez, sin embargo *yo lo reconozco*» [6].

II. DOCTRINA DE LA IGLESIA SOBRE EL CONOCIMIENTO NATURAL DE DIOS

Expuesto el sentido y alcance de la prueba de la existencia de Dios, nos interesa conocer la doctrina de la Iglesia Católica sobre su

[5] Texto de V. FONTAYNONT, citado por H. de LUBAC, o.c., 53-54.
[6] LUBAC, H. DE, 53-54,67.

cognoscibilidad natural. No es que en la búsqueda filosófica de Dios haya que tomar la enseñanza de la Iglesia como argumento definitivo de autoridad. A este nivel sólo cuenta el discurso racional, ya que es el único que responde adecuadamente a las exigencias metodológicas del saber filosófico. Pero la presente obra se inscribe en un marco teológico y está destinada preferentemente a estudiantes de teología. Por eso creemos necesario recoger esquemáticamente el pensamiento de la Iglesia sobre este tema, dado que comporta también implicaciones de orden filosófico y antropológico. Por lo mismo, desempeña una función orientadora y sirve de pauta a los que se inician en el tema.

Por otra parte, debemos reconocer que la actitud de la Iglesia es coherente desde el punto de vista racional y se inscribe en la línea mantenida por la filosofía tradicional, especialmente la tomista.

Para nuestro propósito juzgamos suficiente resumir la doctrina general expuesta sistemáticamente en el Concilio Vaticano I (1869-1870), que fue reasumida más tarde en la encíclica *Pascendi* (8-9-1907) y en el *Juramento antimodernista* (1-9-1910) de Pío X, así como en la encíclica *Humani generis,* de Pío XII (1950), y en el Concilio Vaticano II. Una explicación más amplia de esta doctrina corresponde a los tratados dogmáticos de esta colección.

Ante los errores del tradicionalismo (J. de Maistre 1753-1821, L. de Bonald 1754-1840, F. Lamenais 1782-1854) y del fideísmo de Bautain (1796-1867) y de Bonnetty (1798-1879), que hacen de la fe el único camino de acceso cognoscitivo a Dios y minimizan la capacidad de la razón para descubrir su verdad, el Concilio Vaticano I definió el poder natural de ésta para llegar a Dios a partir de la creación. Con su definición, el Concilio condena el fideísmo de raíz luterana, que enfatizaba la tradición y se servía únicamente de la fe como fuente del conocimiento de las realidades divinas.

La doctrina de la Iglesia sobre el particular se encuentra en el capítulo 2.° de la sesión III (D. 3004) y en el canon correspondiente n.1806. «Si alguien afirmara que el único y verdadero Dios, nuestro Creador y Señor, no puede ser conocido con certeza por la luz natural de la razón humana a través de las criaturas, sea anatema» [7].

Explicamos el alcance de estas afirmaciones. Por Dios entiende el Concilio un ser trascendente y personal, principio y fin de todas las cosas, cuya existencia puede ser conocida por la razón humana a partir de las criaturas. No distingue, sin embargo, entre las realidades creadas o experimentales tomadas como punto de partida, de modo que la afirmación puede referirse tanto a la experiencia externa co-

[7] Dz. 3026.

mo a la interna, a las realidades cósmicas y a las realidades humanas.

Hay que reconocer asimismo que la luz natural de que habla el Concilio es la de la razón humana como tal y no en el ejercicio y funcionamiento ordinario de cada hombre en su existencia concreta. Una cosa es la capacidad y posibilidad física, y otra muy distinta su cumplimiento efectivo circunstancial.

La encíclica *Humani generis* pone de relieve este matiz al emplear la expresión *simpliciter loquendo* y moralmente necesaria (la revelación). También el Concilio lo había dado a entender de alguna manera cuando señalaba la conveniencia, y hasta la necesidad moral, de la revelación divina para conocer a Dios sin error y con plena certeza. «Si alguno afirmara que no se podía ni convenía que el hombre fuera instruido por la revelación divina acerca de Dios y del culto que debe dársele, sea anatema» [8].

Se trata, por tanto, de un proceso racional que puede llevar a cabo el hombre en virtud de su capacidad natural anterior y con independencia del gesto revelador de Dios. La Iglesia no determina la relación cronológica entre las dos clases de conocimiento, el natural y el revelado. Cualquiera de los dos puede ser originario, dependiendo únicamente de circunstancias concretas. En todo caso hay que mantener los signos de credibilidad de la fe, que es *obsequium rationale.* Tampoco es necesario admitir que alguien haya llegado de hecho al conocimiento completo del Dios verdadero sin la ayuda de la revelación.

La definición conciliar no afecta para nada a la idea virtual de Dios o conocimiento prerreflexivo del que hablábamos antes. Se refiere solamente a un conocimiento intelectivo propiamente dicho, racional y explícito, obtenido mediante el discurso de la mente. En efecto, hay verdadera demostración y, por tanto, razonamiento riguroso, siempre que se parta de la experiencia, entendida en toda la amplitud que le hemos dado.

Conviene advertir, sin embargo, que semejante procedimiento no lleva al inmanentismo, que reduce el conocimiento de Dios a puro sentimiento, ni al simbolismo, que convierte sus expresiones en meros símbolos y no en conceptos verdaderos. Por el contrario, establece un proceso racional riguroso sobre los datos empíricos, de cualquier clase que éstos sean.

Los documentos eclesiásticos posteriores al Vaticano I no hacen más que recoger y comentar la doctrina conciliar. La encíclica *Pascendi,* de Pío X, tiene como punto de mira el modernismo inmanentista y simbólico (Loisy, Tyrrell, A. Huxley). El Vaticano II (1962-

[8] Dz. 3027.

1965) reasume y reitera las afirmaciones del Vaticano I, pero las integra en una nueva perspectiva histórica, reconociendo que las dificultades fácticas especiales del hombre actual para conocer a Dios están pidiendo la intervención de Jesucristo, revelador de Dios, por encima de la simple razón argumentativa (GS 19-22).

III. NECESIDAD DE LA DEMOSTRACION

Dos van a ser las cuestiones que integran este apartado: el ontologismo de Malebranche y el sentido de la expresión tomasiana *veritas per se nota* (verdad evidente).

En la parte anterior tuvimos ocasión de examinar diversas formas de acceso a Dios de marcado carácter inmediato e intuitivo. Alguna de ellas acentuaba de tal modo su evidencia que hacía innecesaria la demostración e invalidaba el proceso racional, entre las que destacaba el ontologismo.

1. El ontologismo y sus formas

Esta tendencia, cuya formulación se debe a Nicolás de Malebranche y que es conocida desde Gioberti (1801-1852) con el nombre de ontologismo, tiene profunda repercusión en el campo filosófico y teológico, por lo que es obligado analizar su contenido y precisar su significación, ampliando lo que dijimos antes.

La tesis fundamental ontologista puede formularse en estos términos: porque Dios es primero en el orden del ser, lo es también en el del conocer, de modo que su conocimiento debe ser previo a todos los demás. Todo cuanto el hombre sabe por vía intelictiva, lo sabe en Dios y desde Dios, cuya visión es esencial al espíritu humano. Esta operación se realiza en virtud de la presencia ontológica de Dios en la inteligencia como paradigma y arquetipo de todo cuanto existe.

Como pudimos comprobar anteriormente, la doctrina ontologista se inspira remotamente en la teoría platónica de las ideas, que se prolonga a través de Plotino, San Agustín y Descartes hasta Malebranche y sus seguidores. A pesar de todo, ninguno de los precursores puede llamarse ontologista, ya que es Malebranche quien da el paso definitivo de la intuición de Dios a la visión inmediata de su misma realidad de la forma que veremos. Para Malebranche, Dios es conocido por la razón humana de una manera inmediata, cierta y originaria. De manera *inmediata,* porque Dios no es conocido a través de la idea y es captado inmediatamente; de manera *cierta,* porque nadie puede negar lo que ve; de manera *originaria,* porque es el

primer conocimiento, fuente de todos los demás. Dios es el infinito concebido por el hombre en el mismo momento en que evoca al ser antes de pensarlo bajo ningún modo concreto [9].

Tres son los elementos o momentos fundamentales de este sistema: teoría de las ideas y extensión inteligible, visión de Dios, contemplación de las cosas en Dios. Las exponemos brevemente.

a) *Teoría de las ideas y extensión inteligible.* Malebranche no deduce las ideas de los objetos, sino éstos de aquéllas. Las ideas son las representaciones claras y distintas, eternas e inmutables, que desempeñan la función de modelos de las cosas reales. Son, por tanto, extrasubjetivas y suprasubjetivas, puesto que, siendo necesarias y universales, no pueden ser producidas por el sujeto humano, particular y contingente. No cabe otra solución que colocarlas en Dios, quien las comunica al hombre. «Todas nuestras ideas claras están en Dios en cuanto a su realidad inteligible. No es sino en El donde las vemos» [10].

En una etapa posterior, Malebranche habla de la «extensión inteligible» como idea unitaria representativa de toda la realidad creada y creable. Considerada desde los seres, es la medida o idea lógica de los mismos; pero, vista desde Dios, es un duplicado del mismo o manera infinita de ser imitado por las criaturas. El paradigma y arquetipo a cuya imitación están hechas las cosas. Su inteligibilidad no proviene de éstas, sino que es la condición *a priori* para que existan y puedan ser conocidas. En la extensión inteligible nos son dadas las ideas de las cosas, al mismo tiempo que vemos a Dios. Dios, no obstante, la ve en sí mismo. «Dios ve en sí mismo la extensión inteligible, el arquetipo de la materia de que el mundo está formado y donde habitan nuestros cuerpos; y aún más: Sólo en El la vemos, porque nuestros espíritus no habitan sino en la Razón universal, en esta sustancia inteligible que encierra las ideas de todas las verdades que descubrimos» [11].

b) *La visión de Dios.* A pesar de que el hombre percibe a Dios en la «extensión inteligible», no por ello posee una visión directa de El. No lo capta en su misma esencia, ya que Dios, ser infinito, no se deriva inteligiblemente de ningún arquetipo ni puede ser expresado adecuadamente por idea alguna. «La esencia de Dios es su ser absoluto, y los espíritus no ven la sustancia divina, tomada absolutamente, sino solamente en relación a las criaturas o participable por ellas» [12].

[9] Cf. GUERAULT, M., 267-306.

[10] MALEBRANCHE, N., *Entretiens sur la Métaphysique et la Morale,* I, 10: Oeuvres, t.XII-XIII (Paris 1965).

[11] Ib., I, 10, ed.c.

[12] ID., *Recherches de la vérité,* III, 2, VI: Oeuvres, t.I (Paris 1972).

En una palabra, la extensión inteligible es el medio que nos permite ver que Dios es, pero no lo que es. De todas formas hace superflua toda demostración racional, ya que el conocimiento de Dios no procede de las cosas, sino de Dios mismo a través de su doble o duplicado, la «extensión inteligible».

c) *La contemplación de las cosas en Dios.* Según Malebranche, lo finito, en cuanto recorte y limitación de lo infinito, es conocido necesariamente en éste. Por tanto, si Dios es el ser infinito por esencia, su conocimiento no sólo precede al de las cosas, sino que es también el medio en que conocemos a éstas. Puede decirse, por tanto, que la visión que tenemos de los seres finitos es una contemplación en Dios y desde Dios. «De este modo, el espíritu no percibe ninguna cosa sino en la idea que tiene de lo infinito» [13].

Resumiendo este procedimiento noético, podemos distinguir los siguientes pasos: los seres creados son conocidos en sus ideas o arquetipos; éstas lo son en la «extensión inteligible» infinita; ésta, en cuanto determinación de lo infinito, es vista, a su vez, en Dios, ser infinito y perfecto. A tenor de esta lógica, el procedimiento se invierte en el ejercicio cognoscitivo del hombre, siendo la idea del ser infinito (Dios) la primera que se conoce («extensión inteligible»), en la que se ven todas las demás cosas finitas y creadas. Este es el orden: Dios-extensión inteligible-ideas de las cosas.

Continuadores principales del ontologismo en el siglo XIX son Gioberti, que da nombre al sistema, y Rosmini (1797-1855). Ambos ponen en la base de todo saber el conocimiento de Dios inmediato e intuitivo, aunque confuso e indeterminado. «En el primer intuido —escribe Gioberti—, el conocimiento es vago e indeterminado, confuso, se dispersa, se esparce en varias partes, sin que el espíritu pueda captarlo, apropiárselo verdaderamente y tener clara conciencia» [14].

Aunque no son propiamente ontologistas, conectan, sin embargo, de alguna manera con el ontologismo una serie de pensadores, intérpretes en su mayoría de la actitud religiosa, que defienden un conocimiento de Dios no por vía discursiva y racional, sino mediante una facultad especial para lo divino. Sobresalen entre ellos F. H. Jacobi (1743-1819), A. Gratry (1802-1872) y R. Otto (1869-1937).

En una rápida evaluación del proceso ontologista, tenemos que decir que, además de la falta de conciencia de visión de Dios, que sería universal y contradiría el hecho del ateísmo, se opone a él el

[13] Ib., III, 2, VI, ed.c.

[14] GIOBERTI, *Introduzione allo studio della filosofia* I (Bruselle 1840), 40.

proceso natural de nuestro conocimiento. Este, junto a la inmanencia noética del objeto en el sujeto cognoscente, exige la trascendencia ontológica de aquél. Indudablemente, la inmensidad de Dios, consecuencia de su infinitud, hace que esté presente en todo ser ontológicamente, incluso en el entendimiento humano, pero no noéticamente o en forma de conocimiento, ya que entre nuestra facultad y la realidad de Dios media una desproporción completa.

Aunque el entendimiento humano se mueve en el área del ser, pues todo lo conoce bajo la razón de ser, no es, sin embargo, el ser como tal su objeto formal y adecuado, sino el ser de las cosas sensibles o la dimensión de realidad de éstas. Desde ahí conoce al ser en toda su extensión, pero no directamente, sino por medio de la abstracción y analógicamente. Hay que decir con Santo Tomás que lo conocido está en el cognoscente según la forma de ser de éste y de acuerdo con su naturaleza. Por consiguiente, todo aquello que rebasa el ámbito de la experiencia no puede ser conocido intelectivamente de forma directa, sino mediante un proceso racional que tiene su base en el sentido [15].

2. Sentido de la proposición tomasiana «veritas per se nota»

El problema que plantea Santo Tomás es muy parecido al de los ontologistas, pero su solución es diferente. Antes de responder a la pregunta de si Dios existe, el Aquinate trata de justificar la pregunta misma, ya que la existencia de Dios debiera ser una verdad evidente por sí misma. Siguiendo a San Juan Damasceno, Santo Tomás considera verdades evidentes aquellas cuyo conocimiento es connatural al entendimiento humano. Ahora bien, la primera de estas verdades es Dios, en cuanto que es el fin último del hombre. Pero esta importante matización priva de evidencia e inmediatez a esta verdad [16].

Para Santo Tomás, «ser conocido por sí mismo» significa dos cosas: un juicio evidente, cuyo predicado está incluido en el sujeto, y aquello que está naturalmente inserto en la mente humana. Pero, a causa de la limitación de nuestra inteligencia, se hace necesaria una distinción entre lo que es evidente en sí y por sí mismo y lo que lo es también para nosotros. Esta limitación comporta el que el conocimiento explícito de Dios sea necesariamente indirecto y mediato [17].

[15] I, q.12, a.4; *C.Gent.*, l.1, c.3.

[16] «Conocer a Dios de una manera general y confusa es algo naturalmente inserto en nosotros, en cuanto que Dios es la felicidad del hombre»: I, q.2, a.1 ad 1.

[17] «Conocimiento siempre oscuro —dice H. de Lubac—, en virtud de la pequeñez de mi inteligencia, pero que no por eso es, en su principio, menos concreto, aunque eche manos de la vía de la lógica y de la abstracción, por ser el conocimiento de una

Por eso propone la cuestión distinguiendo entre «veritas per se nota quoad se» y «veritas per se nota quoad nos». Aunque la existencia de Dios es una verdad de la primera clase, ya que el predicado se identifica con el sujeto, no lo es de la segunda, puesto que nosotros no conocemos sin más esta conveniencia, sino después de tener conocimiento de la naturaleza divina [18].

El texto tomasiano citado en la nota es lo bastante elocuente para establecer la siguiente conclusión: Para tener conocimiento evidente de una realidad, debe cumplirse una de estas condiciones, o que su esencia sea conocida directa e intuitivamente, o que se tenga de ella una idea innata adecuada. Ahora bien, ninguna de estas condiciones se cumple en el conocimiento natural de Dios. Ni Dios se encuentra en el área de nuestras experiencias directas ni tenemos idea innata de su ser. El conocimiento explícito de Dios brota de nuestra conciencia de finitud mediante la reflexión y la analogía. Pero este procedimiento es claramente demostrativo, porque se basa en la necesidad de justificar racionalmente nuestra finitud y la del mundo.

Conviene recordar, sin embargo, que el problema de Dios no es una cuestión que el hombre pueda o no plantearse, como sucede con otros de orden científico. El de Dios tiene que planteárselo necesariamente (lo tiene ya planteado) por el mero hecho de experimentarse finito y fundado; por hallarse *implantado* en la existencia. Dios afecta al mismo ser del hombre porque está en él como fundamentante. Ahora bien, razonar esta fundamentación es demostrar la existencia de Dios. Es entender lo que «hace que haya seres» en último término.

Concluimos nuestra crítica al ontologismo con estas esclarecedoras palabras de X. Zubiri que, a la vez que demuestran la insuficiencia de la tesis ontologista, vienen a corroborar la actitud tomasiana: «La existencia religada es una "visión" de Dios en el mundo y del mundo en Dios. No ciertamente una visión intuitiva, como pretendía el ontologismo, sino la simple patentización que acontece en la fun-

presencia. El razonamiento solo, suponiendo que toda la iniciativa fuera mía, el razonamiento al que yo no fuera iniciado, que no fuera resultado de una estimulación y de una impulsión esencial, no me proporcionaría más que un conocimiento totalmente indirecto y abstracto»; LUBAC, H. DE, 79.

[18] «Sucede que algo es evidente de dos modos: uno por sí, y no para nosotros; y otro por sí y para nosotros. De ahí que alguna proposición es evidente, porque el predicado se incluye en la razón del sujeto... Pero, si para algunos no está claro qué es el predicado y el sujeto, la proposición, sin embargo, en sí misma sigue siendo evidente; pero no para aquellos que ignoran el predicado y el sujeto de la proposición... Pero digo que esta proposición, *Dios es,* en sí misma es evidente porque el predicado es lo mismo que el sujeto; Dios es, pues, su *ser...* Pero, porque nosotros no sabemos qué es Dios, no es evidente para nosotros, sino que necesita ser demostrada por aquellas cosas que son más conocidas para nosotros»: I, q.2, a.1. También *C. Gen.,* l.I, c.2.

damentalidad religante. Ella lo ilumina todo con una nueva *ratio entis*. Cuando tratamos de elevarlo a concepto y de darle justificación ontológica, entonces, y sólo entonces,... es cuando nos vemos forzados a intentar una demostración discursiva de la existencia y de los atributos entitativos y operativos de Dios» [19].

IV. CLASES DE DEMOSTRACION

En el proceso cognoscitivo natural de Dios se cumplen todas las condiciones de la verdadera demostración, como acabamos de ver. Pero debemos advertir que no siempre se ha entendido correctamente dicho procedimiento. Conviene, por tanto, precisar lo que se entiende por demostración y distinguir sus clases.

La demostración a que nos referimos no es simple mostración, como sucede con los hechos verificables empíricamente. Tampoco es mero cálculo deductivo no destinado a establecer la existencia de un objeto, como ocurre con las operaciones matemáticas. La existencia no puede expresarse en conceptos, que solamente significan la esencia. Referidos a la existencia, los conceptos son meros símbolos comprensibles únicamente por quienes tienen vivencia de ellos. Es necesario, por consiguiente, que la prueba descubra a Dios como un ser real de otro orden, pero exigido por los seres reales de éste.

Por lo general, se entiende por demostración un acto de la mente por el que se establece la continuidad racional necesaria entre unas proposiciones ciertas (premisas) y otra que se deduce de ellas (conclusión). Esta definición general comprende diversos tipos de demostración. Todos ellos coinciden en ser un procedimiento de fundamentación susceptible de comprobación. Pero no hay que olvidar que el término *demostrar* es análogo y sólo cobra sentido exacto por el objeto demostrado. No es lo mismo la demostración científica que la matemática y la filosófica. Esta última sobrepasa la dimensión de lo físico y del cálculo y alcanza la esfera metafísica y el ámbito de lo infinito. Vistas así las cosas, los manualistas clasifican la demostración en tres órdenes distintos y hablan de demostración física, matemática y metafísica.

Por *demostración física* se entiende aquel procedimiento, propio de las ciencias positivas, que parte de hechos observables y concluye en datos comprobables. A base de la inducción se determinan las causas generales que producen determinados fenómenos sin rebasar el ámbito de los mismos. Este tipo de demostración vale para descubrir y expresar las leyes universales que determinan el funciona-

[19] ZUBIRI, X., 385.

miento de los seres empíricos. Por ejemplo, el calor como energía dilatadora de los metales.

A. Comte (1798-1857) y S. Mill (1805-1873) fueron los que sistematizaron este procedimiento, llegando a la conclusión de que sólo esta clase de conocimiento tiene visos de verdad. En ellos cobra fuerza el sistema positivista, del que hablamos ya en otro lugar y cuyo principio fundamental enuncia que el verdadero saber comienza en la experiencia y termina en ella. Significativo a este respecto es este texto de A. Comte:

> «El carácter fundamental de la filosofía positiva consiste en contemplar todos los fenómenos como sujetos a *leyes* naturales invariables, cuyo descubrimiento preciso y reducción al menor número posible son el fin de todo nuestro esfuerzo, considerando como absolutamente inaccesible para nosotros y vacía de sentido la indagación de lo que se llaman causas, sean primeras, sean finales» [20].

Conviene recordar una vez más que el método científico y su autonomía no implican desconexión de la racionalidad. La ciencia se encuentra inmersa en el ámbito de la razón, y, si no es racional recurrir a Dios como dato científico, tampoco lo es suprimir su existencia desde la comprobación empírica. Nada impide que Dios sea necesario para dotar de coherencia a hallazgos de otra índole.

La *demostración matemática,* en cambio, prescinde de la experiencia y opera con principios abstractos, estableciendo la relación entre las cantidades y los conceptos. Llega así a conclusiones ciertas de orden inteligible, pero sin referencia a la existencia real. Su área es la pura inteligibilidad. Por ejemplo: 4/2 : 8/4; o la suma de los ángulos de un triángulo vale dos rectos. Se trata de un puro formalismo que, aunque expresa la conexión lógica entre los conceptos, margina completamente la realidad objetiva porque su punto de partida es también mental.

Tampoco este tipo de demostración es válido para establecer la existencia de Dios. Ni las leyes del razonamiento ni los sistemas matemáticos necesitan del dato «Dios» para su propia coherencia.

La *demostración metafísica* es de orden causal y parte de los seres de la experiencia, con el fin de encontrar su razón última que, por lo mismo, tiene que rebasar el campo de lo empírico y comprobable. Mediante un razonamiento riguroso de orden filosófico sobre lo existente deduce otro nivel de realidad ontológicamente superior que da razón de lo que está siendo.

El análisis deberá manifestar que la eliminación de un ser ontológicamente superior destruye la coherencia fundamental de la expe-

[20] COMTE, A., *Cours de philosophie positive,* t.I (Paris 1830), 3.

riencia de existencia y desmembra la estructura esencial de la dimensión de realidad de las cosas [21]. El cometido de esta demostración es establecer racionalmente un fundamento primero y soporte primordial de la realidad. No se trata de meras indicaciones o simples pistas, sino de una concatenación de ideas que, por ilación lógica de hechos conocidos, deduce la necesidad de otra realidad desconocida necesaria. Es lo que hicieron Platón con el Sumo Bien como principio de la bondad de las cosas, Aristóteles con el Primer Motor inmóvil como causa de todos los movimientos del mundo, San Agustín con la Verdad Primera como fuente de las verdades inmutables, Santo Tomás con el Ser Subsistente necesario como causa y origen de los seres contingentes.

En este tipo de discurso, la racionalidad se apoya en el dato «Dios» como elemento necesario para su coherencia lógica, pues encierra unos interrogantes que no tienen otra respuesta que el Absoluto. En efecto, la razón humana necesita de Dios para «dar razón» de determinados interrogantes acerca del hombre y de la historia en su totalidad.

Esta demostración, cuya fuerza probativa es la causalidad ontológica, reviste dos formas distintas según se proceda del conocimiento de la causa a la existencia del efecto o de éste a aquélla. La primera de ellas recibe el nombre de demostración *a priori* o *propter quid,* en cuanto que el conocimiento de la causa es anterior al del efecto y da razón de la cosa demostrada, es decir, justifica su *porqué.* Conocida, por ejemplo, la naturaleza de un ser, se deducen sus propiedades o modos de actuar, ya que la naturaleza es principio de operaciones. «Demostrar *a priori* —escribe el P. Garrigou-Lagrange— es asignar la razón necesaria por la cual *(propter quid)* el predicado de la conclusión conviene al sujeto y no puede no convenirle. Esta demostración supone que se conoce la esencia misma del sujeto, que es la razón de ser de la propiedad demostrada» [22].

Evidentemente, esta forma de demostración no es aplicable al conocimiento de la existencia de Dios, pues carecemos previamente de un conocimiento exacto de la naturaleza divina.

La segunda forma recibe el nombre de demostración *a posteriori* o *quia,* porque la realidad de la que se parte (hecho de experiencia), aunque noéticamente es anterior a la causa que la produce, ontológicamente, sin embargo, es posterior a ella y manifiesta que ella es *(quia est).* El conocimiento del efecto no entraña necesariamente la comprensión adecuada de su causa, sino sólo la necesidad de su existencia, ya que sin ella carecería de explicación el hecho percibido.

[21] Cf. JAVAUX, J., *¿Dios demostrable?* (Barcelona 1971), 73-74.

[22] GARRIGOU-LAGRANGE, R., 70.

Cuando se habla de experiencia como punto de partida, se hace referencia a la experiencia en general en cualquiera de sus niveles y estratos, tanto internos como externos, tanto físicos como psíquicos. A cualquiera de ellos puede aplicarse el principio de causalidad, que es lo que propiamente constituye el núcleo de la prueba. Esta demostración es aplicable al caso de Dios de forma válida, siempre que aparezcan efectos (hechos experimentables) cuya explicación última no pueda ser otra que un ser de orden distinto al de la realidad fáctica. Es decir, cuando haya hechos que no puedan ser comprendidos racionalmente sin la intervención de un principio metaempírico. Se requiere, por tanto, una dimensión o aspecto de la experiencia, cuyo análisis, llevado hasta el extremo, descubra lo totalmente otro, lo radicalmente último, como única justificación del mismo.

En el capítulo dedicado a la historia del conocimiento de Dios vimos los diversos intentos llevados a cabo en este sentido. Ahora nos interesa exponer con más detalles los modos tradicionales de estas pruebas, según las formulaciones de los máximos representantes. Antes, sin embargo, debemos aclarar dos cuestiones de gran importancia, el valor del principio de causalidad y la demostración *quasi a priori* o *a simultaneo,* conocida también con el nombre de argumento ontológico o prueba de San Anselmo.

El primero de estos temas constituye el colofón o último apartado del presente capítulo, en tanto que el segundo lo expondremos en el capítulo siguiente.

V. VALOR PROBATIVO DEL PRINCIPIO DE CAUSALIDAD

Es un tema que corresponde propiamente a la ontología, pero su conexión directa con el conocimiento natural de Dios nos obliga a ofrecer en este lugar un rápido análisis del mismo.

Su tratamiento ha sufrido diversas modificaciones en la historia del pensamiento filosófico. El escepticismo antiguo (Pirrón, Sexto Empírico) rechaza de plano la causalidad entre los seres corpóreos; el posterior, en cambio, se limitaba a negar la posibilidad de su conocimiento.

Entre los modernos ha sido David Hume (1711-1776) el principal impugnador de este principio. Según el empirista inglés, no tenemos ninguna «evidencia contemplativa» del nexo relacional ontológico entre los diversos hechos que acontecen tanto en el mundo físico como en el orden psíquico. La experiencia externa e interna sólo manifiesta la sucesión fenoménica sin expresar nada de la comunicación e influencia ontológica de unos seres en otros. La afirmación causal (influjo positivo en el ser) es obra del sentimiento que nos

tiene acostumbrados a la concatenación ordenada de los procesos naturales. Todo cuanto rebasa el área barrida por el sentido carece de valor objetivo, pues «conocer no es más que la facultad de combinar, trasponer, acrecentar o disminuir los materiales que nos proporcionan los sentidos y la experiencia» [23].

Haciendo crítica de esta doctrina y con perspectiva distinta, M. Kant niega también la objetividad del principio de causalidad y atribuye la determinación de la conexión entre los seres a la actividad del sujeto cognoscente. La causalidad no es obra del ser, sino del entendimiento humano. Responde al esquema mental que permite representar los fenómenos que se suceden según una conexión necesaria. Dicho de otra manera, la causalidad es una categoría *a priori* del entendimiento, y el principio de causalidad, un juicio «sintético a priori» no comprobado por la experiencia. No hay posibilidad, por tanto, para dar el salto de lo fenoménico a la realidad íntima de las cosas y, mucho menos, para pasar del mundo de la experiencia sensible a la realidad suprasensible de Dios. «Adquirí la certeza —escribe Kant— de que no se derivan (los conceptos de causa y efecto), como Hume había temido, sino que nacen del entendimiento puro» [24].

Para entender mejor el sentido y alcance de la causalidad en Kant, es necesario saber qué entiende él por existencia y cuál es la forma de conocerla. El filósofo de Königsberg enseña que la existencia no es ningún predicado real o propiedad de los objetos, sino una categoría de la modalidad que no añade nada a las cosas. Se refiere solamente al valor de la cópula del juicio en relación con el pensamiento en general [25]. Expresa la posición absoluta de la cosa con todos sus atributos atestiguada por vía de experiencia. Estos son los postulados en que se resume su doctrina:

1. «Lo que es conforme con las condiciones formales de la experiencia es *posible*».

2. «Lo que está en conexión con las condiciones materiales de experiencia (de la sensación) es *real*».

3. «Aquello en lo que la conexión con lo real está determinada según las condiciones generales de la experiencia es *necesario* (existe necesariamente)» [26].

[23] HUME, D., *Investigación sobre el entendimiento humano* (Madrid 1939), 17. El vínculo causal «no es más que un objeto seguido de otro y cuya aparición hace siempre pensar en este otro»: ib., 85.

[24] KANT, M., *Prolegómenos a toda metafísica futura* (Madrid 1934), 12.

[25] «Ser no es evidentemente un predicado real, es decir, un concepto de algo que puede añadirse al concepto de una cosa. Es sencillamente la posición de una cosa o de ciertas determinaciones en sí. En el uso lógico es únicamente la cópula del juicio»: ID., *Crítica de la Razón pura II* (Buenos Aires 1976), 254.

[26] Ib., I, 344.

Según estos postulados, para poder conocer la existencia real de un objeto es necesario que esté relacionado con el área de la experiencia real o posible. En caso contrario, su afirmación es ilusoria e inobjetiva. «Todos nuestros raciocinios que pretenden llevarnos más allá del campo de la experiencia posible son falaces y carecen de fundamento» [27].

Más tarde volveremos sobre este tema, cuando expongamos la crítica kantiana de las pruebas tradicionales de la existencia de Dios. De momento juzgamos suficiente lo expuesto para conocer la posición de Kant respecto del valor objetivo del principio de causalidad, que tanto ha dado que decir en los últimos siglos.

La filosofía escolástica, en cambio, ya desde Aristóteles, ha hecho buen uso de este principio en orden al conocimiento de Dios. No obstante son necesarias algunas precisiones a este respecto.

Como fondo del ser, Dios no puede formar parte de la totalidad de los entes ni presentarse como el eslabón que falta y es descubierto a modo de conclusión cierta. Dios no es un ente entre los entes, ni siquiera el mayor y más perfecto. Es el ser sin paliativos, presupuesto de todos los entes.

Aunque la marcha del mundo, tal como se ofrece a nuestra reflexión, está exigiendo la conclusión «Dios», no por eso su existencia es deducida del mundo, sino que, como enseña Santo Tomás, su conocimiento brota de un análisis profundo de la realidad circundante en su conjunto. A tenor de las leyes de la mente, todo racionicio serio sobre la situación humana en el mundo no sólo ve posible, sino que juzga necesaria también una realidad absoluta, ya que hay algo incondicional en el seno del mundo y del yo que pide su justificación. Este incondicional se patentiza en las funciones teóricas de la razón como el *verum ipsum* (la misma verdad), y en sus funciones prácticas como el *bonum ipsum* (la bondad misma). Ambas formas son manifestaciones del *ipsum esse* (ser por sí), realidad radical y fundamento de todo cuanto existe. El instrumento que aporta la explicación convincente es el principio de causalidad bajo sus dos formas principales de causa eficiente (vía cosmológica) y de causa final (vía teleológica y antropológica).

Aunque algunos teólogos, como P. Tillich, no conceden valor probativo a estos argumentos, sino sólo confirmativo de la revelación divina [28], la inmensa mayoría, fiel a la tradición escolástica, los considera pruebas verdaderas, en cuanto que desde cualquier efecto puede demostrarse la existencia de su causa. Pero, cuando se trata

[27] Ib., II, 280.
[28] Cf. Tillich, P., *Teología sistemática. I. La razón y la revelación. El ser y Dios* (Salamanca 1981), 264-272.

del ser de los entes o dimensión de realidad, como efecto universal, la causa adecuada no puede ser otra que el ser mismo y realidad por excelencia, esto es, Dios [29].

Hay que reconocer, no obstante, que, puesto que Dios es el fondo del ser y el fundamento de su estructura, solamente puede ser aprehendido cognoscitivamente desde los elementos que esta estructura manifiesta a través de su comportamiento. Ellos son los que permiten usar unos conceptos y categorías que apuntan al fondo de la realidad misma. Pues bien, en este sentido es como hay que tomar el principio de causalidad aplicado al conocimiento de Dios, eje de la argumentación *a posteriori*. De todas formas, no podemos olvidar que la causalidad divina no es lo mismo que la científica. Dios causa, ciertamente, pero lo hace comunicando su perfección y su ser. Por eso, la expresión más exacta de su causalidad es la generosidad y la dádiva gratuita de sí mismo [30].

En resumen: cualquiera que sea el punto de partida, la argumentación *a posteriori* se inscribe en estos tres niveles: lógico, psicológico y metafisico.

Lógico. En este nivel el argumento consta de tres momentos mutuamente implicados, a saber: constatación de un hecho, presuposición de un principio evidente, conexión del dato con un absoluto-fundamento.

Psicológico. Tres son también los momentos que integran el argumento en este área: un interrogante previo (¿cómo son posibles los seres?), conciencia de un principio que forma parte del funcionamiento de nuestra inteligencia, afirmación necesaria de un absoluto como respuesta a la pregunta inicial.

Metafísico. En este nivel el espíritu se apercibe distanciado de sí mismo (contingencia). Esta experiencia lo lleva a saberse viniendo de un absoluto y remitiéndose a él como única solución a su vacío ontológico radical.

El verdadero sentido de estos tres niveles está expresado convenientemente en los textos que aducimos a continuación. No es el mundo quien demuestra a Dios, sino el hombre al reflexionar sobre su vida en el mundo.

[29] «Desde cualquier efecto puede demostrarse la causa propia de su ser»: I, q.2, a.2. «Las cosas en sí diversas no convienen en algo si no es por una causa que las une»: I, q.3, a.7.

[30] «Obrar no es otra cosa que comunicar aquello por lo que el agente está en acto, según es posible»: *De pot.*, q.2, a.1. También I, q.44, a.2. Cf. L Blond, J. M., 15-26; Marcel, G., «Dieu et la causalité», en VV.AA., *De la connaissance de Dieu* (Bruges 1958), 27-33.

«Lo que Dios sea no se aprecia en la trascendencia de las cosas, sino en la entrañable intimidad ontológica de lo que el hombre es y puede ser. Si Dios es, será alguien que trasciende al hombre; pero no sería Dios algo que trascienda a los seres. Esto que les trasciende no es todavía Dios. Si acaso, un ídolo... Dios, si es, es una revelación del espíritu, y sólo a través del espíritu es reencontrable» [31].

«Si la libertad y el conocimiento están siempre ligados entre sí, el conocimiento de Dios, de modo particular, sólo es posible en la libertad. Por eso las demostraciones de Dios constituyen una llamada racional a la libertad humana y una prueba de la honestidad intelectual de la creencia de Dios» [32].

«La apertura del hombre a la trascendencia, más que un hecho de naturaleza o mero resultado de una necesidad natural y de una evidencia racional, es una *posibilidad real* del hombre hacia el misterio, es decir, hacia el Dios viviente» [33].

A la luz de estas enseñanzas hay que interpretar las llamadas pruebas históricas de la existencia de Dios. En el capítulo siguiente nos ocupamos de ellas.

[31] MUÑOZ ALONSO, A., *Dios, ateísmo y fe* (Salamanca 1972), 16.
[32] KASPER, W., *El Dios de Jesucristo* (Salamanca 1985), 126.
[33] GONZÁLEZ DE CARDEDAL, O., *Religión* (Madrid 1976), 49.

CAPÍTULO III

EL ARGUMENTO ONTOLOGICO DE SAN ANSELMO

BIBLIOGRAFIA

ANSELMO, S., *Proslogion,* c.I-IV: Obras completas, 2 vol. (Madrid 1952-1953); CATTIN, Y., *La preuve de Dieu: Introduction à la lecture du Proslogion d'Anselme de Canterbury* (Paris 1986); CEREZO, P., «La ontoteología y el argumento ontológico» (Exégesis de la crítica tomista): ReF 25 (1966), 415-458; CRUZ HERNÁNDEZ, M., «Introducción al argumento ontológico de San Anselmo»: en RO 40-43 (1952) 3-36; DÍAZ, C., *Preguntarse por Dios es razonable. Ensayo de teodicea* (Madrid 1988), 308-317; MARÍAS, J., *San Anselmo y el insensato y otros estudios de filosofía* (Madrid 1954), 5-32; ROVIRA, R., *El argumento ontológico de la existencia de Dios. Para una rehabilitación de la Metafísica* (Madrid 1991).

I. INTRODUCCION HISTORICA

Recapitulamos esquemáticamente lo que dijimos en el capítulo dedicado a la historia del conocimiento filosófico de Dios. A partir del siglo XI se inicia la andadura de la filosofía escolástica, cuyo elemento filosófico dominante está formado por el neoplatonismo, integrado en el Cristianismo a través de San Agustín, y por el aristotelismo, que llega a Occidente por dos conductos diferentes, la traducción directa de sus obras y los comentarios de los árabes.

San Anselmo de Canterbury (1033-1109) es acreedor a la herencia platónica, a través de San Agustín y Proclo. Sólo desde el realismo de las ideas de Platón y de la teoría de la iluminación agustiniana puede entenderse su argumentación conocida desde Ch. Wolff y Kant como «argumento ontológico».

No es que San Anselmo admita la realidad y objetividad de las ideas en la misma medida que Platón, sino que se vale de esta teoría con fines apologéticos. Su intención es evangelizar a los no creyentes, los bárbaros, para lo cual escribe su obra, a petición de sus monjes, con la que propicia un nuevo camino para llegar intelectivamente a Dios, distinto del estrictamente filosófico y basado en un contexto de fe que pide ser aclarada. Esta es la razón por la que el *Proslogion,* llamado *Fides quaerens intellectum,* comienza con una imploración a Dios que le sirve de prólogo e introducción.

II. TEXTO DEL ARGUMENTO ANSELMIANO

«Creemos que eres tal, que nada mayor puede ser concebido... Y, ciertamente, el ser tal que no puede concebirse otro mayor no puede existir sólo en la inteligencia. En efecto, si existiera sólo en el espíritu, podría pensarse en otro que existiera también en la realidad: y en este caso sería mayor. Por tanto, no hay duda de que existe en la inteligencia y en la realidad un ser tal que no puede concebirse otro mayor» [1].

El punto de partida es la idea del ser perfectísimo mayor que el cual nada se puede pensar. Esta idea es entendida por todos como Dios, pues «aquello mayor que lo cual nada puede ser pensado» es la suma perfección, que incluye la existencia real. De lo contrario no sería lo mayor, pues podría pensarse otra cosa que poseyera esa existencia.

Por consiguiente, si Dios es por definición el ser mayor que el cual nada puede pensarse, tiene que existir realmente, pues si no existiera, no sería lo más perfecto. Por eso Dios no se da solamente en la inteligencia como idea, sino también en la realidad como entidad objetiva.

La formulación de este argumento suscita diversas cuestiones. La primera versa sobre su carácter filosófico estricto. Dicho de otra manera: ¿esta forma de argumentar presupone ya la fe en Dios y, por tanto, se trata solamente de una justificación de la misma, o posee verdadero valor demostrativo al margen de la teología?

Los intérpretes más antiguos lo situaban en un marco estrictamente filosófico, en tanto que los más recientes lo consideran teológico propiamente. Afirmamos, por nuestra parte, que, si bien la prueba anselmiana presupone la fe en Dios, metodológicamente, sin embargo, prescinde de la creencia y se inscribe en un plano estricta-

[1] «Ergo, Domine, qui das fidei intellectum, da mihi, ut quantum scis expedire intelligam, quia es sicut credimus, et hoc es quod credimus. Et quidem credimus Te esse aliquid quo nihil maius cogitari potest. An ergo non est aliqua talis natura, quia dixit insipiens in corde suo: non est Deus? Sed certe idem ipse insipiens, cum audit hoc ipsum quod dico: aliquid quod maius nihil cogitari potest, intelligit quod audit; et quod intelligit in intellectu eius est, atiam si non intelligat illud esse. Aliud enim est rem esse in intellectu, aliud intelligere rem esse. Nam cum pictor precogitat quae facturus est, habet quidem in intellectu, aliud intelligere rem esse. Cum vero iam pinxit, et habet in intellectu et intelligit esse quod iam fecit. Convincitur ergo etiam insipiens esse vel in intellectu aliquid quo nihil maius cogitari potest, quia hoc cum audit intelligit, et quidquid intelligitur, in intellectu est. Et certe id quo maius cogitari nequit, non potest esse in solo intellectu. Si enim vel in solo intellectu est, potest cogitari esse in re, quod maius est. Si ergo id quo maius cogitari non potest, est in solo intellectu: id ipsum quo maius cogitari non potest, est quo maius cogitari potest. Existit ergo procul dubio aliquid quo maius cogitari non valet, et in intellectu et in re»: *Proslogion*, c.II, en *Obras completas*, t.I (Madrid 1952), 366-367.

mente racional. De este modo lo que es creído por la fe es entendido, a su vez, por la razón, de modo que, si aquélla faltara un día, ésta seguiría comprendiendo.

También hay que preguntar por su validez demostrativa. En este sentido los comentaristas adoptan posturas opuestas irreductibles. La objeción más seria que se le presenta es una evidente confusión de órdenes y de niveles. Lo que es lo mismo, la ilegitimidad de deducir la realidad de la idealidad. En una palabra, la idea no comporta necesariamente su realidad. De todas formas es necesario reconocer que San Anselmo no hace suyo ningún sistema filosófico conforme al cual deba ser interpretado. Pero veamos las diversas interpretaciones y sus nuevas formulaciones. Con el fin de poner orden en esta maraña de réplicas y contrarréplicas, nos ceñimos a un orden cronológico.

1. Interpretaciones negativas

El monje Gaunilo. El primero que se opone a la argumentación anselmiana es el monje benedictino Gaunilo, contemporáneo suyo, que en su *Liber pro insipiente* [2] discute los capítulos del 2 al 5 del *Proslogion.*

Sin necesidad de hacer una exposición completa de esta crítica, esquematizamos las objeciones principales de la siguiente manera:

1) De la existencia mental no cabe deducir la existencia real, pues se trata de órdenes enteramente diversos. De lo contrario, esto valdría también para cualquier ente de razón ficticio, por ejemplo, una isla imaginaria perfecta.

2) Se entiende el sentido del *id quo majus cogitari nequit,* pero no se comprende que de él se desprenda la existencia necesariamente.

3) Para refutar estas objeciones hay que demostrar previamente que el *máximo pensable* es una idea que goza de un privilegio especial del que carecen las demás.

A estas objeciones responde el mismo San Anselmo en su *Libro apologético contra Gaunilo,* destacando la especificidad de la idea del máximo pensable [3]. Resumimos los puntos de la réplica.

1) Lo que se entiende está en la mente, pero, si se trata del máximo pensable (no sólo del mayor de todos), tiene que existir también en la realidad, porque de lo contrario le faltaría la perfec-

[2] *Liber pro insipiente:* ML, t.158, 242ss.

[3] *Apología contra Gaunilo,* en *Obras completas,* t.1 (Madrid 1952), 416ss.

ción fundamental, la de la existencia. La idea en cuestión es una idea especial.

2) Gaunilo no lo entiende así y equipara la idea de la isla afortunada con la del ser increado infinito, sólo a la cual corresponde necesariamente la existencia. Por tanto, si uno piensa que tal ser no existe, no piensa en Dios, sino en una idea que no es la suya.

3) La imposibilidad de negar la existencia de una naturaleza no es propia del entendimiento, sino del pensamiento. Mientras aquél carece de capacidad para negar la existencia de todas las cosas reales, éste puede hacerlo, a excepción de la del Ser supremo.

Santo Tomás de Aquino. A pesar de la contundente réplica de San Anselmo a su correligionario Gaunilo, la dificultad sigue en pie, ya que no resulta evidente la condición de *ser supremo* atribuida a Dios. Santo Tomás hace suya esta dificultad y desde ella emprende una crítica contra el argumento insistiendo en los puntos antes indicados [4]. Además de la doctrina expuesta sobre la proposición *veritas per se nota,* éstos son los elementos principales de la crítica tomasiana [5].

Es cierto que el nombre de Dios significa lo más perfecto que se puede pensar, el cual, para ser tal, tiene que estar dotado de existencia real. Pero esta afirmación tiene los siguientes inconvenientes:

a) No todo el que oye la palabra *Dios* entiende lo mayor que se puede pensar, pues algunos creyeron que Dios era cuerpo.

b) Aun concediendo que todos entienden por Dios el máximo pensable, no se sigue de ello que lo significado por la palabra tenga que existir realmente, sino sólo en el entendimiento.

c) Tampoco puede decirse que exista en la realidad, si no se admite que hay algo mayor que lo cual nada se puede pensar; pero eso es negado precisamente por quienes no admiten la existencia de Dios [6].

El siguiente texto de la *Suma contra los Gentiles* resume la réplica de Santo Tomás al argumento anselmiano:

> «Es necesario, pues, que se pongan en el mismo orden la cosa y la razón del nombre. Pero de que concibamos intelectualmente el significado del término "Dios" no se sigue que Dios exista, sino sólo en el entendimiento. Por tanto, no puede decirse que aquello, mayor

[4] «Puede que el que oye esta palabra *Dios* no entienda que se significa algo que no puede pensarse *mayor,* puesto que algunos creyeron que Dios es un cuerpo. Además, aun cuando cada uno entienda que por esta palabra, *Dios,* se significa, como se ha dicho, aquello que no puede pensarse mayor, no se sigue de ello que cada uno entienda que la cosa significada por la palabra está en la naturaleza y no únicamente en el acto de aprehensión intelectual...»: I, q.2, a.1 ad.2.

[5] I, q.2, a.1; *C.Gent.,* l.1, c.2.

[6] También *C. Gent.,* l.1, c.10-11.

que lo cual nada se puede pensar, exista, a no ser en el entendimiento; y de esto no se sigue que haya algo, en el orden natural, mayor que lo cual nada se puede pensar» [7].

Este criterio es seguido comúnmente por quienes niegan validez filosófica al argumento en cuestión. Criterio clarificado convenientemente por la distinción introducida por Cayetano entre *existencia «signata» o conceptual y existencia «exercita» o real.* La prueba anselmiana pretende pasar indebidamente de una a otra.

Aparte de la crítica de Kant, que expondremos en su lugar, el pensador español A. Amor Ruibal (1869-1930), siguiendo la mente de Santo Tomás, emite un juicio negativo sobre el argumento ontológico. El meollo de esta crítica queda reflejado en las palabras siguientes:

> «Ni existe en nosotros la idea propiamente del ente *más grande posible,* ni, aunque lo alcanzásemos, encontraríamos allí como elemento interno la existencia extraideal, de no subordinar la afirmación a teorías en que eso estuviese presupuesto... La idea del ser más grande posible no podríamos poseerla sino mediante la intuición del ser infinito en su plenitud comprensiva, donde hallaríamos, sin duda, *a priori* la existencia como predicado esencial. Pero esta idea adecuada de Dios, que es la única verdadera del ser más grande posible, sólo El puede tenerla y abarcarla» [8].

Tres son los postulados no sólo discutibles, sino también erróneos, que Amor Ruibal encuentra en el argumento anselmiano, según el texto que hemos citado:

1) La existencia en nosotros del ente mayor posible.
2) La equivalencia de esta idea a la propia de Dios.
3) El valor necesariamente existencial de dicha idea.

Los tres son gratuitos y requieren la experiencia para ser avalados [9]. De cualquier forma, concluye el autor, carece de fundamento argüir sobre la condición del pensamiento humano en favor de la objetividad de la idea del ser más grande posible [10].

2. Interpretaciones positivas [11]

Escolásticos medievales. Dos son los escolásticos de esta época que se inclinan a favor de la prueba de San Anselmo: San Buenaven-

[7] *C. Gent.,* l.1, c.11.

[8] AMOR RUIBAL, A., *Los principios fundamentales de la filosofía y del dogma,* VI (Madrid 1933-19340, 329-330.

[9] Ib., 333.

[10] Ib., 336.

[11] Cf. GONZÁLEZ ALVAREZ, M., *Teología natural. Tratado metafísico de la primera causa del ser* (Madrid 1958), 169-177.

tura (1221-1274) y J. Duns Escoto (1266-1308). Ambos introducen alguna modificación en su formulación.

La formulación de San Buenaventura es la siguiente: «Si Dios es Dios, existe realmente, ya que el antecedente es tan verdadero que no puede pensarse que no sea; por tanto es indudable que Dios existe» [12].

El punto de partida de esta formulación es la perfección absoluta de Dios *(Ipsum esse purissimum)*, como indica su misma definición. Su distancia de la nada es tal que no puede pensarse no existiendo [13]. Pero, lo mismo que el arzobispo de Canterbury, el teólogo franciscano se sitúa en el plano de la esencia y de la idea sin poder justificar el orden de la existencia, a no ser que recurra a otro procedimiento que tiene en cuenta la experiencia de lo finito y negativo.

Escoto, por su parte, advierte la dificultad de fondo y, para dar un paso firme a la existencia real, introduce modificaciones que doten de coherencia racional a su argumentación. Con este fin presenta la siguiente formulación: «Lo que existe puede pensarse mayor, es decir, conocerse mejor porque es visible o inteligible por vía de intelección intuitiva; en cambio, lo que no existe en sí ni en otro mejor no es visible intelectualmente, ya que lo visible se puede conocer mejor que lo no visible, pero sólo por vía de intelección abstracta. Luego el cognoscible perfectísimo existe» [14].

Ni que decir tiene que Escoto parte de la noción del ser sumamente inteligible, distinguiendo entre lo que es cognoscible por conocimiento intuitivo y lo que lo es por conocimiento abstracto. Pero el conocimiento intuitivo requiere la existencia del objeto con el que se pone en contacto (presencia objetiva), mientras que el abstractivo puede realizarse sin ningún tipo de presencia. Por eso el cognoscible intuitivo es mayor ontológicamente que el abstractivo. De ahí que, si Dios es el máximo cognoscible, tiene que serlo *intuitivamente* y, por lo mismo, implicar su presencia objetiva o existencia real.

De todos modos, en la argumentación escotista se advierte también un error inicial que invalida todo el proceso, ya que su valor dependería de una intuición efectiva de Dios, que no se da. Además, dicha intuición presupondría la existencia real de Dios, que es precisamente lo que se trata de demostrar.

El Racionalismo. La actitud anselmiana se aviene perfectamente con la postura racionalista, uno de cuyos módulos básicos es la intuición intelectiva, heredado del nominalismo. Nada hay de extra-

[12] *De myst. Trinitatis*, q.1, a.1, n.29, en *Obras completas*, t.V (Madrid 1948), 107.

[13] *Itinerario de la mente a Dios*, c.5, n.3-6, en *Obras completas*, t.I (Madrid 1945), 613-619.

[14] DUNS ESCOTO, *Quaestiones super sententiae*, 1.1, dist.2.ª, q.2.

ño en ello, ya que el sistema racionalista emplea la razón como única vía de acceso a la plena verdad y, en consecuencia, a Dios. Por eso estos filósofos valoran positivamente el argumento de San Anselmo, empleándolo para conocer a Dios. Nos referimos solamente a dos de ellos, Descartes y Leibniz, cuyas formulaciones poseen distinto punto de apoyo: el concepto de necesidad en el primero y el de posibilidad en el segundo.

A diferencia de San Anselmo, Descartes parte de la idea de Dios como ser necesario. Su argumentación, presente en toda su obra, es más explícita en las *Meditaciones,* en los *Principios de filosofía* y en las *Respuestas a las segundas objeciones* [15]. En estos escritos, el pensador galo permanece fiel a su método y respeta las líneas fundamentales de su noética, basada en la teoría de la claridad de las ideas.

La razón de la existencia de Dios, ser perfectísimo, no es otra que su necesidad, que está incluida en la noción innata que poseemos de él con independencia de la experiencia. Aducimos solamente las palabras que recogen el meollo de su argumentación:

> «Y así como, al percibir que en la idea de triángulo se contiene que sus tres ángulos equivalen a dos rectos, se persuade de que el triángulo tiene tres ángulos iguales a dos rectos, del mismo modo sólo al notar que la existencia necesaria y eterna está necesariamente incluida en la idea que tiene respecto de un ser omniperfecto, debe concluir que este ser omniperfecto existe» [16].

El mismo Descartes justifica su afirmación en las *Respuestas a las primeras objeciones,* distinguiendo entre existencia posible, propia de los seres creados y finitos (contingentes) y existencia necesaria, que sólo corresponde a la idea de Dios.

> «No dudo que todos los que consideran actualmente esta diferencia entre la idea de Dios y todas las demás, comprenderán que, aunque siempre concebimos las demás cosas como existentes, de esto no se sigue que existan, sino sólo que pueden existir, pues no concebimos que sea necesaria la noción de su existencia actual con sus restantes propiedades; pero de concebir con entera claridad que la existencia actual está siempre y necesariamente unida a los demás atributos de Dios, se sigue necesariamente que Dios existe... Así conoceremos que la existencia necesaria está contenida en la idea de un ser soberanamente poderoso, no por ficción del entendimiento, sino porque el existir es propio de la verdadera e inmutable naturaleza de semejante ser» [17].

[15] DESCARTES, R., *Meditationes de prima philosophia:* Oeuvres, VII (Paris 1973); *Principia philosophiae,* VIII, ed.c.

[16] ID., *Principia philosophiae,* ed.c., 10.

[17] ID., *Responsio ad primas objectiones,* VII, ed.c., 115-122.

En forma silogística se expresa así: Dios, si es necesario, existe. Es así que es necesario; luego existe realmente.

Analizando esta formulación, vemos que adolece de los mismos defectos que los de sus predecesores. Recluido en el ámbito del puro pensamiento, Descartes encuentra en su mente la idea de un ser perfectísimo e infinito, Dios, al cual corresponde necesariamente la existencia. Pero no se da cuenta de que es una idea completamente *a priori* desconectada de toda realidad extramental y, por tanto, dotada únicamente de atributos mentales y no reales. En efecto, la existencia no es una idea, sino un hecho no deducible del acto de pensar, sino mediante un juicio de existencia, esto es, en virtud de la reflexión sobre datos reales de orden empírico y existencial.

Leibniz trata de superar la insuficiencia cartesiana y sustituye el concepto de necesidad por el de posibilidad, como punto de partida. Estas son sus palabras:

> «En efecto, si el ser por sí es imposible, son también imposibles todos los seres que dependen de otros, ya que éstos no existen sino por obra del ser por sí; así, pues, nada podría existir. Este razonamiento nos conduce a otra importante proposición modal, igual a la precedente, y que, con aquélla, completa la demostración. Podría enunciársela así: si el ser necesario no existe, no hay ningún ser posible. Parece que esta demostración no habría sido hasta aquí llevada tan lejos» [18].

Leibniz conjuga tres conceptos mutuamente implicados: esencia, necesidad y posibilidad, cuya ilación se cumple perfectamente en el caso de Dios. Cualquier esencia, para existir, ha de ser posible (no contradictoria en sí misma), posibilidad que en Dios implica necesariamente la existencia real, por ser privilegio exclusivo del ser perfectísimo. Por eso muestra la posibilidad de Dios en primer lugar, para deducir de ella la existencia *more geometrico* como propiedad ineludible de su esencia. «Puede decirse que la existencia de Dios se demuestra geométricamente *a priori*» [19]. En efecto, «Dios solo, o el ser necesario, posee el privilegio de que basta que sea posible para que tenga que existir. Y como nada puede oponerse a la posibilidad de lo que carece de límite, de negación y, por consiguiente, de contradicción alguna, esto es suficiente para conocer la existencia de Dios *a priori*» [20].

En forma silogística, una vez más: El ser necesario, si es posible, existe. Es así que es posible; luego existe.

[18] LEIBNIZ, *De la demonstration cartesienne de l'existence de Dieu du R. P. Lami*, en *Opera Philosophica*, LV (Verlag Aalen 1974), 177.
[19] Ib.
[20] ID., *La monadologie*, en *Opera Philosophica*, LXXXVIII, ed.c., 708.

Efectivamente, conociendo de antemano la esencia de Dios, bastará probar su posibilidad real, para deducir su existencia. Pero la dificultad estriba en que no es posible un conocimiento real y objetivo de la naturaleza divina, a no ser por revelación de El mismo o reflexionando sobre los datos de experiencia. En ningún caso *a priori.*

Por otra parte, es verdad que la no contradicción es condición imprescindible de posibilidad, pero no es suficiente para superar los obstáculos externos que pueden oponerse a su realización (posibilidad externa). De todas formas, en la argumentación leibniziana el término «posibilidad» está tomado en doble sentido (interno y externo). Por eso su afirmación va más allá de sus pretensiones, invalidando su alcance demostrativo por ser un silogismo con cuatro términos.

Para no extendernos más en este largo recuento del argumento anselmiano, esquematizamos las dos formulaciones más significativas en el momento actual que dan cuenta de su vigencia. Me refiero a la de D. Lewis y la de A. Plantinga [21].

El primero lo enuncia de este modo: 1) Lo que existe en el entendimiento puede concebirse que existe en la realidad. 2) Pero lo que existe en el entendimiento es mayor, si existe también en la realidad. 3) Ahora bien, existe algo en el entendimiento mayor que lo cual nada se puede pensar. 4) Por tanto, existe esa realidad mayor que la cual no se puede pensar nada (D. Lewis).

Alvin Plantinga, por su parte, se expresa de una manera casi idéntica: 1) Hay un mundo posible que ejemplifica la máxima grandeza. 2) Pero esta proposición: «algo posee grandeza sólo si es máximamente excelente en todo el mundo posible», es necesariamente verdadera. 3) Por tanto, lo que posee insuperable grandeza se ejemplifica en todo mundo posible. Luego Dios existe.

Como se advierte fácilmente, a ambas formulaciones se les puede hacer la misma crítica que venimos haciendo al planteamiento originario del mismo San Anselmo. A saber, el tránsito de lo mental a la existencia real es ilegítimo tanto lógica como ontológicamente.

III. VALORACION CRITICA DEL ARGUMENTO ONTOLOGICO

La hemos insinuado ya, pero conviene añadir algunas consideraciones suplementarias, sobre todo si tenemos en cuenta el contexto personal y cultural en el que es formulado el argumento por San

[21] Cf. LEWIS, D., *Anselm and Actuality* (InNous 1970); PLANTINGA, A., *God and Other Minds. A Study of the Rational Justification of Belief in God* (New York 1967), 213-217. Cf. DIAZ, C., o.c., 344-346.

Anselmo. Sólo de esta manera se puede determinar su verdadero alcance demostrativo.

No cabe la menor duda de que el argumento es la expresión de una experiencia intelectual especial producida por la irrupción de la verdad de fe en el pensamiento. El sobrecogimiento producido por la idea de Dios es el punto de partida de la demostración [22]. Por consiguiente, la argumentación está directamente relacionada con una determinada imagen de Dios en el hombre, en el sentido de que el punto de referencia no es un mero concepto, sino una experiencia peculiar, la del autotrascendimiento del propio pensamiento (Dios como «algo que es mayor de lo que cabe pensar»: *Monologion,* 64). De esta manera pierde mucho de su *apriorismo* y pasa a ser la explicitación de la constitución ontológica de la misma razón. Según las leyes del entendimiento humano, la idea de Dios no puede pensarse como no existente sin contradicción.

Pero los críticos no han tenido siempre en cuenta esta faceta, olvidando que la argumentación versa sobre la existencia de la idea suprema en la que el pensamiento se trasciende a sí mismo. Dicho de otro modo, si nuestro entendimiento se mueve en el área del ser, desde el momento en que afirmamos algo, estamos admitiendo el ser en toda su extensión y profundidad, al mismo tiempo que reconocemos la verdad como tal. San Anselmo, siguiendo la doctrina de la iluminación agustiniana, aplica este principio a la imagen de Dios en el interior del hombre, donde la realidad divina se muestra de modo inmediato. En esta perspectiva, la prueba anselmiana no es otra cosa que el desarrollo original de la experiencia del ser y, como tal, prueba también de que el Absoluto existe.

De todos modos hay que recordar que, aunque el pensamiento humano puede concebir la realidad absoluta, por ser él mismo finito y relativo, no puede captarla conceptualmente ni definirla unívocamente en su verdadera esencia. Por eso, Dios solamente puede ser conocido por el sujeto humano si él mismo se manifiesta, ya sea por revelación directa, ya sea por mostración en las cosas creadas. No se trata de llegar a un trasmundo o supramundo, sino de comprender la realidad de este mundo a través de unos signos que generan en el hombre la certeza de otra realidad superior desde la opción de sentido último e incondicional. Desde esta perspectiva han reivindicado el argumento anselmiano teólogos actuales como J. H. Neuwman, W. Pannenberg y J. E. Kuhn [23].

Este es, a nuestro juicio, el verdadero alcance significativo del argumento ontológico en cualquiera de sus formulaciones. Es senci-

[22] KASPER, W., o.c., 136-144.
[23] Cf. Ib., 139-142.

llamente la reflexión que la conciencia religiosa haría de sí misma, si pudiera tematizar sus vivencias. La apodicticidad que enuncia el argumento, más que la visión necesaria del Ser supremo, expresa el agudo apercibimiento de eso que no puede prescindir del Absoluto sin restablecerlo inmediatamente.

CAPÍTULO IV

LAS VIAS DE SANTO TOMAS DE AQUINO

BIBLIOGRAFIA

TOMÁS, STO., I, q.2, a.2; *C.Gent.*, l.1, c.13,15,16,44; CAHRLIER, L., «Les cinq voies de Saint Thomas. Leur structure métaphysique», en VV.AA., *L'existence de Dieu* (Tournai 1961), 181-227; DÍAZ, C., *Preguntarse por Dios es razonable,* ed.c., 356-376; FUSTER, S., *Introducción a las cuestiones 2-26,* en *Suma Teológica* (Madrid 1988), t.I, 101-105; GÓMEZ CAFFARENA, J., *Metafísica Trascendental* (Madrid 1970), 81-87,257-269,276-279; MUCK, O., *Doctrina filosófica de Dios* (Barcelona 1986), 122-158; MUÑIZ, F., «Introducción a la cuestión 2», en *Suma Teológica* (Madrid 1947), t.I, 114ss.

INTRODUCCION

Las vías de Santo Tomás son conocidas con el nombre de argumento cosmológico o prueba *a posteriori,* porque de la experiencia del mundo llegan a Dios como única justificación racional del mismo. Es un discurso filosófico auténtico en el que la razón habla de Dios desde su propia luz, desde verdades y certezas completamente naturales.

Aunque los pensadores medievales, filósofos y teólogos al mismo tiempo, llevaron a cabo una meditación racional sobre Dios alimentada simultáneamente por la fe, la experiencia religiosa y la filosofía, sin preocuparse mayormente por distinguir lo que corresponde a cada una de ellas, Santo Tomás, en cambio, puso especial cuidado en diferenciar con todo rigor lo teológico de lo filosófico, separando convenientemente lo que en el conocimiento de Dios proviene de la fe y lo que se debe a la razón.

Llama caminos a sus argumentos racionales porque el término a que conducen, Dios, no es un dato o un hecho entre otros hechos, sino una meta trascendente. La afirmación de Dios no se apoya directamente en una presencia. Es, más bien, el resultado de una marcha intelectual a partir de afirmaciones que se apoyan en presencias inmediatas dadas en la experiencia ordinaria. Es el fruto de un discurso lógico, cuyo fundamento está en lo experimentable, merced a lo cual el pensamiento se patentiza a sí mismo en el contacto con las cosas.

Pero no puede olvidarse que los argumentos tomasianos sobre el conocimiento racional de Dios están enmarcados en un contexto teo-

lógico, concretamente en la *Summa theologica* [1] y en *Summa contra gentes* [2]. Ello nos obliga a dar tres pasos en nuestra exposición. Primero dejaremos constancia del contexto teológico en que se inscriben las vías. En segundo lugar, seguiremos el itinerario del espíritu humano hacia Dios en nuestra condición presente. Y, por último, examinaremos la estructura metafísica de las cinco vías con una sucinta exposición y comentario de las mismas.

I. CONTEXTO TEOLOGICO DE LAS CINCO VIAS TOMISTAS

Como teólogo de profesión, el Doctor Angélico expone sus pruebas de la existencia de Dios en perspectiva teológica formando parte de la *Sacra Doctrina.* Aunque llevan el título de *praeambula fidei,* no constituyen en la mente del santo una introducción o saber previo a la teología, sino que constituyen parte integrante de ella, ya que a la teología pertenecen determinadas verdades que son requisitos del conocimiento de fe. Son unas verdades «que presupone la fe y puede probar la razón» [3]. Por tanto, se integran en la teología por un doble motivo, como preámbulos de la fe y como verdades reveladas también, aunque con un mayor alcance significativo en este caso.

En una palabra, la razón demostrativa de los preámbulos de la fe se desarrolla con vistas a la Revelación divina. Si es verdad que los argumentos tomasianos son una auténtica demostración de Dios, no lo es menos que este mismo Dios ha sido conocido previamente por él, porque le ha hablado antes. No obstante, su axioma reza así: la fe presupone la razón como la gracia la naturaleza [4].

Conviene recordar asimismo que el interlocutor de Santo Tomás es el hombre elevado al orden sobrenatural y no el que considera la filosofía en su estado natural puro. Es en un contexto de salvación llevada a cabo por Cristo donde el Aquinate aborda el problema de Dios en todos sus aspectos y dimensiones. En esta perspectiva, el ser humano no sólo tiene la posibilidad de conocer a Dios, sino que se halla en potencia para poseerlo, siendo esta posesión el grado supremo de su perfección. De ahí que el conocimiento de lo divino se inscriba en la órbita de nuestro entendimiento, el cual alcanza su plenitud intelectiva a la luz de la fe mediante la gracia.

Pero, aunque la razón y la fe proceden de una misma fuente originaria, Dios verdad primera, sus respectivas luces obedecen a un estatuto epistemológico distinto. No se puede creer y demostrar una

[1] I, q.2.
[2] *C.Gent.*, l.1, c.13.15.16.44; l.2, c.15; l.3, c.64.
[3] *II Sent.*, d.24, q.I, a.1.
[4] I, q.2, a.2 ad 1; *C.Gent.*, l.1, c.69.

misma cosa al mismo tiempo y bajo el mismo aspecto [5]. No obstante se complementan y requieren mutuamente. La razón puede demostrar la existencia de Dios, que, por otra parte, es también verdad de fe, pero en el estado actual de la vida son muy pocos los que logran hacerlo sin la ayuda especial de la Revelación [6].

En este clima hay que abordar el estudio de las vías tomasianas como otros tantos caminos para llegar a Dios mediante la razón humana, pero sin perder de vista, al mismo tiempo, que son muy útiles también para comprender las enseñanzas de la misma Revelación. Es cierto que la fe corrobora las adquisiciones racionales, pero no las suplanta ni sustituye. Con este convencimiento, Santo Tomás propone sus vías.

II. ITINERARIO DEL ESPIRITU HUMANO HACIA DIOS

Después de un análisis de la vida cognoscitiva humana, Santo Tomás llega a la conclusión de que no tenemos una idea innata de Dios. Aunque existe en la mente cierto conocimiento de Dios, general y confuso, no pasa de ser idea virtual y prerreflexiva, que solamente se convierte en verdadero conocimiento o idea explícita mediante la reflexión sobre la experiencia, como hemos visto.

En dos pasajes de la *Suma contra los gentiles* deja constancia de esta afirmación. «Hay un cierto conocimiento de Dios común y confuso que se da en todos los hombres» [7]; pero «el mismo Dios, en sí considerado, no es naturalmente conocido al hombre, sino una semejanza suya. Conviene, pues, que por sus semejanzas descubiertas en las cosas llegue el hombre a su conocimiento mediante un raciocinio» [8].

Esto es debido a la estructura especial de la inteligencia humana, que en su acción cognoscitiva parte siempre de lo sensible, cuya naturaleza universal capta por vía de abstracción. Sólo después de una reflexión metafísica percibe su dimensión de ser y la realidad en cuanto tal. Para la epistemología tomista, la razón de ser de las cosas es conocida en el dato empírico, pero no directamente, sino a través de la realidad material mediante una operación de la mente. Desde ahí se llega al conocimiento de todo lo real y, en

[5] I, q.12, a.2c; I, q.88, a.3 ad 1; II-II, q.1, a.5.

[6] «Para aquellas cosas acerca de Dios que pueden ser preguntadas por la razón, fue necesario que el hombre fuera instruido por la revelación divina, porque la verdad acerca de Dios investigada por la razón es alcanzada por pocos, después de mucho tiempo y con mezcla de muchos errores»: I, q.1, a.1.

[7] *C.Gent.*, l.3, c.38.

[8] Ib., l.1, c.11.

consecuencia, al de Dios, como ser supremo y principio primero de todos los entes [9].

La *Suma Teológica* demuestra que la ontología tomasiana no es un sistema de puros conceptos construido al margen de la experiencia y de la vivencia religiosa. En el momento en que se hace cuestión de Dios, esta ontología modela su pensamiento para dar consistencia y esclarecer racionalmente unas vivencias que llevan la traza de lo divino y están pidiendo una reflexión. En Santo Tomás, la teología se sirve de la ontología ciertamente, pero provocando en ella una evolución del estado en que la encuentra el teólogo al estado en que la deja definitivamente. Nada tiene que ver esta actitud con lo que Kant ha llamado «onto-teología» [10].

En cada una de las cinco vías se sigue el mismo procedimiento. Se toma como punto de partida un existencial concreto que, al ser interpretado racionalmente a nivel ontológico, conduce a la existencia de un ser absoluto trascendente bajo distintos aspectos: primer motor inmóvil, causa primera incausada, ser necesario, máxima perfección ontológica, inteligencia primera. Un *Alguien* fuera y por encima de la serie fenoménica, que es principio supremo y punto de referencia de todo cuanto existe [11].

III. ESTRUCTURA METAFISICA DE LAS VIAS

1. **Elementos y constitución**

Hay que advertir, en primer lugar, que, si bien concibe Santo Tomás sus vías como distintas, reconoce, sin embargo, su complementariedad, en el sentido de que todas juntas proporcionan una visión completa de la insuficiencia ontológica del mundo, así como de la perfección y consistencia absoluta de Dios, acto puro y perfección infinita. Concederles valor probatorio apodíctico por separado sería un error que no corresponde al propósito de su autor. Lo mismo que aislarlas de su contexto general, olvidando que su formulación es una exposición sumaria e incompleta de su pensamiento. Por eso recurriremos a textos paralelos que aclaran y justifican el resumido de las vías.

La disposición de éstas guarda un orden racional en consonancia con la sucesión de nuestras experiencias de la realidad. En primer

[9] I, q.97, a.3 ad 1.

[10] Cf. DUBARLE, D., *Dieu avec l'être* (Paris 1968), 271.

[11] «Como Dios está fuera del orden de la naturaleza y todas las criaturas se ordenan a él mismo y no al contrario, es claro que todas las criaturas se refieren realmente al mismo Dios»: I, q.13, a.7 c.

lugar, la percepción del cambio y del devenir de los seres (primera vía); después, la influencia positiva de unos seres en otros por vía de causalidad (segunda vía); a continuación, la temporalidad y caducidad de las cosas, su duración limitada o contingencia (tercera vía); en cuarto lugar, la diversidad de órdenes en la naturaleza dada a conocer en el distinto grado de perfección entitativa de los seres (cuarta vía); finalmente, la tendencia particular y general de todos los seres a su fin propio, presentado como su máximo bien o como aquello que les confiere su total perfección (quinta vía).

Estos diferentes puntos de arranque conducen, por la operación de la mente, a otras tantas metas definitivas. El pivote sobre el que se mueve cada vía es el principio de causalidad aplicado a los diversos aspectos de lo real tal como se ofrece a nuestra reflexión y sin posibilidad de proceder hasta el infinito en la serie de agentes y causas subordinadas.

Esquematizando el proceso, vemos que consta de los puntos siguientes:

1) Punto de partida: hecho empírico.

2) Medio: aplicación del principio de causalidad al dato observado y la imposibilidad de proceso al infinito.

3) Conclusión o término: existencia del Ser primero bajo la forma correspondiente al aspecto experimentado.

Exponemos a continuación las líneas generales de cada vía, haciendo hincapié en su estructura metafísica y forma argumental. En cuanto a su alcance demostrativo, conviene recordar lo que dijimos sobre la demostración en general y sus clases. No son pruebas apodícticas, sino caminos e indicios completamente racionales, porque, como señala certeramente J. Maritain, «lo que probamos cuando probamos la existencia de Dios es algo que nos sobrepasa infinitamente a nosotros y a nuestras ideas y a nuestras pruebas» [12].

2. Exposición y comentario de las vías

a) *Primera vía*

> «La primera vía, y la más manifiesta, es la que parte del movimiento. Es evidente, nuestros sentidos lo atestiguan, que en este mundo algunas cosas se mueven. Ahora bien, todo lo que se mueve es movido por otro. En efecto, nada se mueve si no está en potencia, con respecto a aquello que el movimiento le procura. Por el contrario, lo que mueve sólo lo hace en cuanto está en acto; pues mover es hacer pasar de la potencia al acto... Ahora bien, no es posible que el

[12] MARITAIN, J., *Approches de Dieu* (Paris 1953), 21-22.

mismo ser considerado bajo el mismo punto de vista esté a la vez en acto y en potencia; sólo puede estar en acto y potencia bajo aspectos diferentes... Por tanto, es imposible que bajo el mismo aspecto y de la misma manera algo sea a la vez motor y movido, es decir, que se mueva a sí mismo. Por consiguiente, si una cosa se mueve, debemos decir que se mueve por otro... Ahora bien, no podemos proceder al infinito, pues entonces no habría primer motor y, por tanto, tampoco habría otros motores, puesto que los motores segundos sólo mueven en la medida en que son movidos por el primer motor... Por tanto, es necesario llegar a un primer motor que no sea movido por ningún otro, y a un ser tal, todo el mundo lo llama Dios» [13].

Análisis y comentario. El punto de partida es la comprobación del movimiento en el mundo, al que Santo Tomás aplica la teoría de la potencia y el acto, ya que es concebido como el paso de un estado a otro mediante la adquisición de una perfección que no tenía. Esta operación sólo puede realizarse por la acción de quien posee dicha perfección [14].

Recordamos que, en la filosofía tomista, potencia y acto son nociones metafísicas primeras o coprincipios ontológicos de los entes finitos mutuamente referidos. La potencia es capacidad de perfección y el acto la perfección obtenida. «Acto y potencia se dicen mutuamente» [15].

Aplicando estos principios al hecho del movimiento, requiere necesariamente la intervención de un agente extraño al móvil, pues de lo contrario se daría a sí mismo una perfección de la que carece. Es decir, si el móvil pasara por sí mismo de la potencia al acto (se moviera por sí mismo), debería estar previamente en acto, siendo así

[13] «Respondeo dicendum quod Deum esse quinque viis probari potest. Prima autem et manifestior via est, quae sumitur ex parte motus. Certum est enim, et sensu constat, aliqua moveri in hoc mundo. Omne autem quod movetur ab alio movetur: nihil enim movetur, nisi secundum quod est in potentia ad illud ad quod movetur: movet autem aliquid secundum quod est actu. Movere enim nihil aliud est quam educere aliquid de potentia in actum: de potentia autem non potest aliquid reduci in actum, nisi per aliquod ens in actu: sicut calidum in actu, ut ignis facit lignum, quod est calidum in potentia, esse actu calidum, et per hoc movet et alterat ipsum. Non autem est possibile ut idem sit simul in actu et potentia secundum idem, sed solum secundum diversa: quod enim est calidum in actu, non potest simul esse calidum in potentia, sed est simul frigidum in potentia. Impossibile est ergo quod, secundum idem et eodem modo, aliquid sit movens et motum, vel quod moveat seipsum. Omne ergo quod movetur, oportet ab alio moveri; et illud ab alio. Hic autem non est procedere in infinitum: quia sic non esset aliquod primum movens; et per consequens nec aliquod aliud movens, quia moventia secunda non movent nisi per hoc quod sunt mota a primo movente, sicut baculus non movet nisi per hoc quod est motus a manu. Ergo necesse est devenire ad aliquod primum movens, quod a nullo movetur: et hoc omnes intelligunt Deum»: I, q.2, a.3.

[14] I-II, q.9, a.1.

[15] *C.Gent.*, l.1, c.22; I, q.5, a.3c.

que de hecho está en potencia. Ahora bien, estar en potencia y en acto a la vez es imposible. Por eso «todo lo que se mueve es movido por otro» [16].

El último tramo de la vía está constituido por el paso del *motor movido* a un *primer motor inmóvil*. La razón no es otra que la imposibilidad de proceder hasta el infinito, ya que, en la serie infinita de motores movidos, todos tienen que recibir el movimiento que transmiten, en cuyo caso nada se movería de hecho.

Santo Tomás mismo da la explicación: «Si existen muchos agentes subordinados, el segundo agente obra siempre en virtud del agente primero (anterior). Pero el primer agente mueve al segundo a obrar; y, según esto, todos obran en virtud del mismo Dios. De esta manera él mismo (Dios) es causa de todas las acciones de los agentes» [17]. Más concretamente: «Todo ente en acto se remite al primer acto, esto es, a Dios, como causa que es acto por su esencia. De donde se deduce que Dios es la causa de toda acción en cuanto acción» [18].

Terminamos este comentario con una observación necesaria. Aunque el contexto cultural en que se mueve Santo Tomás es predominantemente fijista, la prueba tiene, sin embargo, valor universal porque el santo toma el movimiento en sentido metafísico como paso de la potencia al acto, o incluso del no ser al ser, propio de todos los seres finitos. En este sentido, todo se mueve en el mundo, porque todo es un tránsito del no ser al ser y del poder ser al ser bajo el influjo de agentes ajenos.

b) *Segunda vía*

> «La segunda vía se refiere a la noción de causa eficiente. Comprobamos, al observar las cosas sensibles, que hay un orden entre las causas eficientes... Pero lo que no se da y no es posible es que una cosa sea la causa eficiente de sí misma, lo cual la supondría anterior a sí misma, cosa imposible. Ahora bien, no es posible tampoco que nos remontemos hasta el infinito en las causas eficientes, pues entre todas las causas eficientes en serie, la primera es causa de los intermediarios y los intermediarios son causa del último término, cualquiera que sea el número de los intermediarios, tanto si son muchos o si hay solamente uno. Por otra parte, si suprimimos la causa, suprimimos también el efecto. Por tanto, si no hay primero en el orden de las causas eficientes, sería suprimir la primera; por consiguiente, no habría ni efecto último, ni causa eficiente intermediaria, lo cual es

[16] I, q.2, a.3.
[17] I, q.105, a.5.
[18] I-II, q.79, a.2.

evidentemente falso. Por tanto, hay que suponer necesariamente una causa eficiente primera, que todos llaman Dios»[19].

Análisis y comentario. Esta vía parte del hecho de la eficiencia en el mundo y tiene en cuenta la noción de causa, que no es otra que la de producir el ser del efecto. «La causa comporta un influjo en el ser del causado»[20].

Con la apelación en esta vía a la causa eficiente, Santo Tomás pretende dar razón del ser del efecto e, independientemente del modo concreto de causación, se está refiriendo en último término a la creación[21]. La razón es el orden advertido en la serie de causas eficientes que intervienen en la producción del efecto.

Existe, en primer lugar, un orden o relación entre efecto y causa, en el sentido de que nada puede ser causa de sí, ya que sería anterior a sí mismo, lo cual es imposible metafísicamente[22]. Por eso la razón del ser actual del efecto hay que ponerla en una causa distinta, la cual, además de justificar la existencia del efecto, es la fuente de todas sus perfecciones[23].

En segundo lugar, existe también un orden entre las causas subordinadas o dependientes en su obrar, sin que por ello se pueda proceder hasta el infinito, ya que en este orden lo primero es causa del inmediato siguiente y éste del último, sean uno o muchos los intermediarios. Proceder al infinito equivaldría a suprimir los primeros, con lo que desaparecerían también los intermedios, desapareciendo todo el proceso que consta por experiencia. Por eso se hace necesaria una causa incausada, es decir, Dios. «Así, pues, si las causas movientes procedieran hasta el infinito, no habría causa primera. Pero la causa primera es causa de todas; por tanto, desaparecerían

[19] «Secunda via est ex ratione causae efficientis. Invenimus enim in istis sensibilibus esse ordinem causarum efficientium: nec tamen invenitur, nec est possibile quod aliquid sit causa efficiens sui ipsius; quia sic esset prius se ipso, quod est impossibile. Non autem est possibile quod in causis efficientibus procedatur in infinitum. Quia in omnibus causis efficientibus ordinatis, primum est causa ultimi, sive media sint plura sive unum tantum: remota autem causa, removetur effectus: ergo, si non fuerit primum in causis efficientibus, non erit ultimum nec medium. Sed si proceditur in infinitum in causis efficientibus, non erit prima causa efficiens: et sic non eri nec effectus ultimus, nec causae efficientes mediae: quod patet esse falsum. Ergo est necesse ponere aliquam causam efficientem primam: quam omnes Deum nominant»: 1, q.2, a.3.

[20] *In Met.*, 1.5, lec.1.

[21] «Y porque todo lo que es por otro se reduce a aquello que es por sí, como a la causa primera; por eso conviene que haya alguna cosa que sea causa del ser para todas las demás, precisamente porque ella misma es ser solamente»: *De ente et essentia*, c.5.

[22] «De cualquier causa se deriva un orden a sus efectos, puesto que cualquier causa tiene razón de principio»: I, q.105, a.1.

[23] «Cuanto hay de perfección en el efecto, tiene que encontrarse también en su causa eficiente»: I, q.4, a.2.

por completo todas las causas; pues, quitada la causa, desaparecen aquellas de las que es causa» [24].

En otra parte se refiere directamente a Dios en el orden de las causas: «Pero la causa del primer grado (incorruptible) es completamente universal. Su efecto propio es el ser. Por tanto, todo cuanto es, y de cualquier modo que sea, propiamente está contenido en la causalidad y ordenación de aquella causa» [25].

Vistas las cosas de este modo, las causas intermedias no lo son más que del *fieri,* hacerse o devenir, pero no del comienzo ni propiamente del ser. De ahí que la segunda vía desemboque en una acción creadora, previa a todo hacerse de las cosas [26] y, por tanto, en un ser trascendente no incluido en la serie de causas intermedias, el cual garantiza el ser y el obrar de las cosas creadas.

a) *Tercera vía*

> «La tercera vía se toma de lo posible y lo necesario, y es tal: Entre las cosas, encontramos unas que pueden ser o no ser: lo prueba el que algunas cosas se engendran y se corrompen. Y, por consiguiente, son y no son. Pero es imposible que todo sea de esta naturaleza; porque lo que puede no ser, alguna vez no es. Por tanto, si todo puede no ser, en un momento dado no hubo nada. Ahora bien, si fuera así, ahora no habría nada; porque lo que no es sólo empieza a ser por lo que es. Si, pues, entonces no hubiera habido ningún ser, hubiera sido imposible que algo empezara a ser, y de este modo hoy no habría nada, lo cual vemos que es falso. Por tanto, todos los seres no son únicamente posibles, hay algo necesario en las cosas. Ahora bien, todo lo que es necesario, o bien tiene su necesidad de otro, o no. Y no es posible remontarse al infinito en la serie de los seres necesarios que tienen una causa de su necesidad, como tampoco lo es cuando se trata de las causas eficientes, como se ha demostrado. Por tanto, nos vemos obligados a suponer alguna cosa que sea necesaria por sí misma, que no halle en otra la causa de su necesidad, sino que dé su causa de necesidad a los otros necesarios, a lo que todos llaman Dios» [27].

[24] *In Met.*, l.2, lec.3.

[25] *De pot.*, q.3, a.7.

[26] I, q.44, a.2; I, q.45, a.5; I, q.8, a.1; *De pot.*, q.3, a.7.

[27] «Tertia via est sumpta ex possibili et necesario; quae talis est. Invenimus enim in rebus quaedam quae sunt possibilia esse et non esse: cum quaedam inveniantur generari et corrupi, et per consequens possibilia esse et non esse. Impossibile est autem omnia quae sunt talia, semper esse: quia quod possibile est non esse, quandoque non est. Si igitur omnia sunt possibilia non esse, aliquando nihil fuit in rebus. Sed si hoc est verum, etiam nunc nihil esset: quia quod non est, non incipit esse nisi per aliquid quod est: si igitur nihil fuit ens, impossibile fuit quod aliquid inciperet esse, et sic modo nihil esset: quod patet esse falsum. Non ergo omnia entia sunt possibilia: sed oported aliquid

Análisis y comentario. La tercera vía tiene presente la experiencia de la temporalidad de los seres marcada por el hecho de la corruptibilidad y expresada por su nacimiento y su muerte. Es una duración limitada —aparecen y desaparecen en el tiempo—, signo evidente de su finitud y, por lo mismo, de su inconsistencia ontológica y contingencia.

A pesar de que nada se crea y nada se pierde en la naturaleza, según proclama la ciencia, sino que todo se transforma, la ley de la entropía demuestra la degradación progresiva de la energía física hasta su completa desaparición. Por otra parte, son hechos innegables el nacimiento y la muerte de los seres vivos y, por consiguiente, el cambio sustancial de los mismos, que desaparecen como tales seres, por más que sus elementos materiales entren a formar parte del gran todo del mundo de la materia inorgánica.

El hecho de ser y de dejar de ser (generación y corrupción) evidencia en los seres un doble poder o capacidad limitada para existir. De lo contrario, o existirían siempre o no existirían nunca. Ahora bien, esta capacidad finita radica en su propia naturaleza o constitución ontológica, en su peculiar modo de ser o tenencia del ser.

Santo Tomás atribuye esta capacidad a su composición de materia y forma, las cuales se comportan en cada ser como potencia y acto. «El ser puede cambiar porque su forma se modifica, pues de la forma recibe el ser. Nada se corrompe si no es porque pierde la forma» [28]. En otro lugar añade explicitando: «La potencia para ser o no ser conviene a alguna cosa por razón de la materia que es pura potencia» [29].

En consecuencia, el hecho de la generación y de la corrupción demuestra el *poder ser* y *no ser* de los entes, su contingencia y limitación.

No todo cuanto existe es contingente, porque en este caso no existiría nada en el mundo. Si todo hubiera comenzado a ser un día, hubo un momento en que no había nada y, por lo mismo, no habría tampoco nada hoy, ya que lo que es no puede provenir de lo que no es. Significa esto que, anterior a la serie temporal de los entes, existe un ser inmutable y necesario que no puede no ser y que confiere el ser a todos los demás. Un ser eterno que existe desde siempre y para

esse necesarium in rebus. Omne autem necesarrium vel habet causam suae necessitatis aliunde, vel non habet. Non est autem possibile quod procedatur in infinitum in necessariis, quae habent causam suae necessitatis, sicut nec in causis efficientibus, ut probatum est. Ergo necesse est ponere aliquid quod sit per se necessarium, non habens causam necessitatis aliunde, sed quod est causa necessitatis aliis; quod omnes dicunt Deum»: I, q.2, a.3.

[28] I, q.9, a.2.

[29] *De pot.*, q.5, a.3.

siempre. Ser sin paliativos, carente de composición de materia y forma, de potencia y acto, porque es acto puro y, por lo mismo, sin principio y sin fin, sin nacimiento y sin muerte. Este sólo puede serlo Dios.

Esta vía proyecta abundante luz sobre la acción causal de Dios que afecta al núcleo más íntimo de los seres, es decir, a su mismo acto de existir. «Siendo así que Dios es el ser mismo *(Ipsum esse)* por su esencia, hay que convenir en que el ser de la criatura es efecto propio suyo. Este efecto lo causa Dios en las cosas no sólo cuando empiezan a ser por primera vez, sino también cuando se conservan siendo» [30]. Más todavía: «El ser mismo es, pues, el efecto comunísimo primero y más íntimo que todos los demás efectos; y, por tanto, compete a Dios solo como virtud propia de tal efecto» [31].

M. Kant hace una crítica negativa de esta vía en sus célebres antinomias, donde contrapone razonamientos que, siendo verdaderos teóricamente, conducen, sin embargo, a consecuencias contradictorias. Dichas antinomias tienen lugar cuando principios generales, válidos solamente en el campo experimental, son aplicados a la realidad del mundo en general. La primera antinomia, tomada de la limitación tempo-espacial del mundo, imposibilita la demostración de la existencia de Dios a partir de la duración de un mundo que sería limitada e ilimitada a la vez [32]. La cuarta antimonia se opone a la existencia de un ser necesario deducida de la existencia de seres contingentes [33].

Aparte de la crítica negativa que la epistemología emite sobre estos paralogismos, que colocan en un mismo plano el saber científico experimental y el filosófico-metafísico, tenemos que decir que se sitúan en un orden completamente distinto del de Santo Tomás, ya que éste nunca se propuso demostrar racionalmente el inicio temporal del mundo como signo de su contingencia. Más aún, admitió la posibilidad de la eternidad del universo, aun siendo creado por Dios, pero desde siempre. El que el mundo haya comenzado en el tiempo, es algo que solamente sabemos por la fe y no por demostración racional. Lo que enseña Santo Tomás, apoyado en el principio de razón suficiente, es que lo contingente (puede ser y puede no ser) no

[30] I, q.8, a.1.

[31] *De pot.*, q.3, a.7.

[32] «El mundo tiene un comienzo en el tiempo y es limitado en el espacio» (tesis); pero «el mundo no tiene comienzo en el tiempo ni límite en el espacio» (antítesis): KANT, M., *Crítica de la Razón pura* II (Buenos Aires 1976), 144ss.

[33] «Es propio del mundo algo que, ya sea como parte o como causa de él, es un ente necesario» (tesis),... «No existe en modo alguno un ente absolutamente necesario, ni en el mundo ni fuera del mundo, que sea su causa» (antítesis): KANT, M., *Crítica de la Razón pura* II, ed.c., 163ss.

tiene la razón de ser en sí mismo y, por tanto, es radicalmente cuestionable. Presupone un ser necesario, so pena de estar sostenido por la nada y flotar en el vacío, lo cual es contradictorio. La nada no sostiene al ser [34].

Por otra parte, la ciencia no ofrece resultados definitivos sobre el origen temporal del mundo. Tan sólo presenta arquetipos provisionales que no consiguen descifrar el enigma cósmico en su raíz. Los resultados obtenidos hasta ahora denotan un comienzo y un término en el decurso temporal finito [35].

Resumiendo globalmente los resultados de las tres primeras vías tomasianas, vemos que la mayor dificultad que encuentran, advertida ya por Escoto y Suárez, estriba en la posibilidad de que los entes contingentes dependientes del ser necesario pudieran identificarse en último término con éste. El cual podría ser concebido como substrato último, englobante supremo o sustancia única (Spinoza), capaz de producir, como modificaciones suyas, toda la serie de realidades movidas, causadas y contingentes.

Pero, en todo caso, hay que contraponer lo que es movido, actuado y sostenido por otro al agente que mueve, que actúa y da consistencia ontológica. Resulta evidente, por tanto, la necesidad de una causalidad completamente heterogénea a lo efectuado. Esto es, en definitiva, lo que postula el principio de causalidad, aplicado a las realidades temporales. Todo ello reclama una realidad absoluta autofundante fuera del ámbito de lo empírico.

d) *Cuarta vía*

> «La cuarta vía procede de los grados que se observan en las cosas. En efecto, vemos que las cosas son más o menos buenas, más o menos verdaderas, más o menos nobles, y así con atributos semejantes. Ahora bien, el más y el menos se dicen de las cosas diversas según que diversamente éstas se acerquen a aquello que realiza el máximo. Hay, pues, alguna cosa que es soberanamente verdadera, soberanamente buena, soberanamente noble, y, por consiguiente, soberanamente ser, pues, como dice Aristóteles en la *Metafísica*, lo que es supremo en cuanto a la verdad, lo es también en el ser; por otra parte, lo que se dice soberanamente tal en un género cualquiera es causa de todas las cosas de este género, como el fuego caliente al máximo es causa del calor de todo lo demás, tal como se dice en el

[34] Cf. DÍAZ, C., o.c., 355ss.

[35] Cf. RUIZ DE LA PEÑA, J. L., *Teología de la creación* (Santander 1986), 220-225. Cf. HAWKING, S. W., *Historia del tiempo. Del Bing Bang a los agujeros negros* (Barcelona 1988).

mismo libro; por tanto, hay alguna cosa que es para todos los seres causa del ser, de la bondad y de toda perfección. Es lo que llamamos Dios» [36].

Análisis y comentario. Antes de analizar el texto tomasiano conviene recordar sumariamente los antecedentes históricos de la prueba. Al mismo tiempo hay que hacer notar que su valor probativo, más que en la ejemplaridad, como sucede en Platón y San Agustín, se cifra en la eficiencia.

En el *Banquete,* Platón invita a los iniciados a remontarse de los grados de belleza de las cosas al ideal de belleza o belleza en sí misma. «Belleza a la cual, primeramente, corresponde una existencia en sí misma...; esta belleza no se la representará... existiendo en algún sujeto distinto, ... sino más bien en sí misma y por sí misma..., mientras que las otras cosas bellas participan todas de ésta de que se trata» [37].

San Agustín, por su parte, reconoce el mérito de Platón de haberse elevado de los grados de perfección participada a la perfección suprema, forma máxima, originaria e inmutable [38]. Tomás, en cambio, hace hincapié en las realidades dotadas de perfección limitada que requieren una causa eficiente —perfección ilimitada— de su existencia. De este modo se remonta a un ser primero, Dios, de donde proviene toda perfección ontológica. De esta manera explica la participación y ejemplarismo platónico por vía de causalidad creativa, ya que todo lo limitado y graduado es participado y, por lo mismo, necesariamente causado.

Para cumplir su cometido, monta su argumentación sobre dos momentos: uno ascendente —de los diferentes grados ontológicos a la perfección suma— y otro descendente —del sumo grado a los inferiores.

[36] «Quarta via sumitur ex gradibus qui in rebus inveniuntur. Invenitur enim in rebus aliquid magis et minus bonum, et verum et nobile; et sic de aliis huismodi. Sed magis et minus dicuntur de diversis secundum quod apropinquant diversimode ad aliquid quod maxime est: sicut magis calidum est, quod magis appropinquat maximo calido. Est igitur aliquid quod est verissimum, et optimum et nobilissimum, et per consequens maxime ens: nam quae sunt maxime vera, sunt maxime entia, ut dicitur II *Metaphys.* Quod autem dicitur maxime tale in aliquo genere, est causa onmium quae sunt illius generis: sicut ignis, qui est maxime calidus, est causa omnium calidorum, ut in eodem libro dicitur. Ergo est aliquid quod omnibus entibus est causa esse, et bonitatis, et cuiuslibet perfectionis: et hoc dicimus Deum»: I, q.2, a.3; *c. Gent.*, 1.1, c.13.

[37] *Banquete,* 210c-211b: Oeuvres, BL, t.III (Paris 1954).

[38] «Vieron que toda imagen en cualquier cosa mutable... no puede ser si no es por aquel que es verdaderamente, porque es inmutable... Lo que recibe más y menos, sin duda alguna es mutable»: *De civitate Dei,* VIII, 6, t.XVI (Madrid 1958).

La diferencia gradual, común a todos los seres naturales, se expresa bajo modalidades diversas, no sólo en el orden de la esencia, sino también en el de la existencia o del ser. «El modo expresado es un modo que sigue a todo ente» [39]. Pero «todo ente en cuanto ente es bueno», y «de la misma manera que el bien se identifica con el ser, así también la verdad» [40]. Se trata, por tanto, de las primeras nociones metafísicas y propiedades trascendentales que corresponden a las cosas en su razón de ser y dimensión de realidad, la cual se encuentra realizada en los entes en diversas proporción. Proporción que se mide por su distanciamiento de la nada y su aproximación a la suprema realidad.

Tal diversidad ontológica no está tomada de una idea arquetípica o modelo racional, sino que tiene su fundamento en una realidad objetiva suprema que contiene en sí la plenitud del ser que comunica gratuitamente a los entes participados. Por eso es infinita y trascendente a la serie fenoménica, de la que es causa al mismo tiempo. En efecto, «si algo es participado de distinta manera por varios seres, hay que decir que aquellos en los que se encuentra de modo imperfecto la han recibido de aquel donde está en forma perfectísima. Pues aquellas cosas que se dicen positivamente más y menos, lo son por su mayor o menor cercanía a una cosa; si, pues, a cada una le conviniera por sí misma aquello, no habría razón para que fuera más perfecto en una que en otra» [41]. Ahora bien, la perfección infinita de la que participan todas las demás es sólo perfección o acto puro sin mezcla de imperfección; pero esto es solamente Dios [42].

Uniendo los dos momentos, el ascendente y el descendente, Santo Tomás basa la causalidad de la suma perfección en su razón de ser por esencia, mientras que ve en la imperfección de las cosas la razón de su efectualidad (al no ser totalmente perfectas, no son por sí mismas). «Lo que conviene a alguna cosa por naturaleza y no por alguna causa, no es graduado ni deficiente» [43]. Puesto que «la forma creada subsistente de este modo tiene ser pero no es su ser, es necesario que su mismo ser sea recibido y contraído según una naturaleza determinada» [44]. Sin embargo, «Dios, al mismo tiempo que da el ser, produce aquello que lo recibe» [45], es decir, el modo peculiar de ser o naturaleza.

[39] *De verit.*, q.1, a.1.
[40] I, q.5, a.3 c; I, q.16, a.3.
[41] *De pot.*, q.3, a.5 c.
[42] I, q.3, a.2 ad 2; I, q.2, a.2 ad 2; *De ente et essentia*, c.5.
[43] *C. Gent.*, l.2, c.15.
[44] I, q.7, a.2 c.
[45] *De pot.*, q.3, a.1 ad 17.

APÉNDICE. Nos referimos ahora a la verdad y al bien como argumentos especiales tomados por algunos para demostrar la existencia de Dios. Son las llamadas pruebas de «las verdades eternas» y de «la aspiración de la voluntad al bien infinito». En nuestra opinión no difieren fundamentalmente de la cuarta vía tomasiana. No obstante, resumimos brevemente su formulación.

a) *Verdades eternas.* Como es sabido, San Agustín [46] admite una luz inmutable, Verdad eterna, que ilumina a todos los hombres. Ahora bien, esta luz o verdad eterna es Dios mismo, que contempla en sí la razón de todas las cosas creadas. Por eso, si hay de hecho verdades eternas, por ejemplo «el todo es mayor que la parte», es porque existe una mente eterna que las piensa, ya que su eternidad no puede provenir de las cosas caducas ni del sujeto humano finito y temporal.

Santo Tomás introduce importantes matizaciones en la formulación agustiniana, reduciendo este argumento a la cuarta vía. En el contacto con la realidad, el hombre adquiere la verdad bajo dos aspectos fundamentales: como conformidad de la inteligencia con la realidad (verdad lógica) y como adecuación de ésta con la mente (verdad ontológica). Quiere decir esto que cada cosa posee una armonía interna que puede ser captada por el entendimiento. En esto consiste su verdad propiamente: en la disponibilidad o capacidad de las cosas para ser conocidas. Equivale, por tanto, a inteligibilidad y, por lo mismo, es susceptible de grados, ya que la inteligibilidad de los seres depende de su riqueza ontológica, que está en proporción con su inmaterialidad o tenencia del ser. De este modo nos situamos de lleno en el procedimiento de la cuarta vía, que determina el grado de verdad de las cosas en relación con la Verdad primera y por excelencia. «Aunque existen muchas esencias, o formas de las cosas, sin embargo una sola es la verdad del entendimiento divino, según la cual todas las cosas se llaman verdaderas» [47], ya que «nada es cognoscible sino por su semejanza con la verdad primera» [48].

En rigor, solamente hay una verdad eterna y absoluta, Dios [49], a la cual llegamos desde la inteligibilidad de las cosas o desde el conocimiento de los seres que participan de ella a tenor de su nivel ontológico. De todas formas conviene distinguir entre eternidad (Dios) y atemporalidad (principios universales).

b) *Tendencia de la voluntad al bien infinito.* Este argumento ha revestido la siguiente formulación: el hombre desea el bien por

[46] Cf. AGUSTÍN, S., *Confesiones,* VII, X, 16, t.II (Madrid 1955); *De libero arbitrio,* II, VIII, 21, t.XVI (Madrid 1958).

[47] I, q.16, a.6.

[48] *De verit.,* q.22, a.2 ad 1.

[49] Ib., q.1, a.5.

naturaleza; pero, como un deseo natural no puede ser inútil, el bien como tal tiene que existir.

El punto de partida es el hecho de la insatisfacción de las apetencias humanas con la posesión de bienes finitos. En efecto, el espíritu humano, que se mueve en el área del ser, no encuentra plena satisfacción más que con un ser que posea en sí la razón de bien en toda su extensión, es decir, un bien infinito. «El objeto de la voluntad, que es el apetito humano, es el bien universal... De donde se deduce que nada puede aquietar la voluntad, a no ser el bien universal» [50].

Pero un bien de esta índole no es captado directamente por el hombre, sino sólo después de haber experimentado la insatisfacción que le producen los bienes finitos y particulares esencialmente efímeros. Por eso es legítimo establecer una jerarquía de valores, por encima de los cuales existe un bien supremo trascendente del que participan todos. A esta conclusión se llega desde la reflexión sobre la bondad de las cosas finitas, que, por ser tales, remiten al bien infinito imparticipado.

Es legítimo concluir, por tanto, que no es precisamente la infinitud del deseo humano (inquietud radical), como creyeron Platón, Agustín, Pascal, Blondel [51], desde donde el hombre llega al Absoluto y sumo Bien, sino reflexionando sobre los bienes finitos, cuya insuficiencia lo impulsa hacia un bien infinito que adecua su capacidad de conocimiento y de amor [52]. De otra clase es el Absoluto reclamado por la conciencia moral, de la que hablaremos más adelante.

f) *Quinta vía*

> «La quinta vía se remonta a Dios por el gobierno de las cosas. Vemos que las cosas privadas de conocimiento, como los cuerpos naturales, obran en virtud de un fin, lo cual se nos manifiesta porque siempre, o las más de las veces, obran de la misma manera, de modo que realizan lo mejor: de donde vemos que no es por casualidad, sino en virtud de una tendencia determinada por la que consiguen su fin. Ahora bien, lo que está privado de conocimiento no puede tender a un fin si no es dirigido por un ser cognoscente e inteligente, como la flecha por el arquero. Por tanto, hay un ser inteligente, por el cual

[50] I-II, q.2, a.8.

[51] Cf. AGUSTÍN, S., *Confesiones,* I, 1, 1, ed.c. PASCAL, B., *Pensamientos,* n.425 (Bacelona 1962); BLONDEL, M., *L'Action* (Paris 1893), 354.

[52] Cf. GÓMEZ CAFFARENA, J., *Metafísica Fundamental* (Madrid 1969), 191-207; ID., *Metafísica Trascendental* (Madrid 1970), 128-135.

todas las cosas naturales son orientadas hacia su fin, y a este ser lo llamamos Dios» [53].

Análisis y comentario. Esta prueba es un argumento clásico en filosofía. Desde Anaxágoras, Platón y Aristóteles, pasando por los pensadores medievales, hasta nuestros días, cuenta a su favor con hechos comprobados científicamente que arguyen la finalidad en el universo y del universo. No obstante, minoritarios sectores de la ciencia actual —J. Monod, entre otros— le oponen contumaz resistencia.

Santo Tomás se remonta del orden al gobierno y de éste a una Inteligencia rectora suprema. Pero no se comprende fácilmente esta argumentación si antes no se esclarecen determinadas nociones, una de las cuales es precisamente la de *gobierno.* Para Santo Tomás, gobernar equivale a conducir las cosas a su fin, resultado de lo cual es el orden percibido en el mundo. En esta perspectiva, lo primero que aparece es el orden; éste manifiesta, a su vez, el gobierno, el cual arguye la necesidad de una Inteligencia que lo conciba y lo prevea [54].

También el *orden* es un término que requiere explicación. Santo Tomás lo concibe como la proporción entre cosas diferentes según un modo de prioridad y de posterioridad respecto de una realidad última [55].

A tenor de estos principios, el Aquinate distingue dos clases de orden en el mundo: uno estático o jerárquico, según el valor ontológico de los seres, y otro dinámico o interacción de unos seres en otros. En este segundo aspecto, los seres inferiores se ordenan a los superiores como a su fin inmediato, y todos ellos se dirigen a un fin último superior. «Los elementos están ordenados a los cuerpos; los cuerpos, a los seres vivos; las plantas, a los animales; todas las criaturas inferiores, al hombre» [56].

[53] «Quinta via sumitur ex gubernatione rerum. Videmus enim quod aliqua quae cognitione carent, scilicet corpora naturalia, operantur propter finem: quod apparet ex hoc quod semper aut frequentius eodem modo operantur, ut consequantur id quod est optimum; unde patet, quod non a casu, sed ex intentione perveniunt ad finem. Ea autem quae non habent cognitionem, non tendunt in finem nisi directa ab aliquo cognoscente et intelligente, sicut sagitta a sagittante. Ergo est aliquid intelligens, a quo omnes res naturales ordinantur ad finem: et hoc dicimus Deum»: I, q.2, a.3; *C. Gent.,* l.1, c.13 y 42.

[54] «El mismo orden cierto de las cosas manifiesta el gobierno del mundo» ... «Por la Providencia las cosas naturales son dirigidas al fin del bien, que es gobernar...». I, q.103, a.1 y a.4.

[55] «Todo orden es cierta proporción»: *In Phys.,* l.8, lec.3; II-II, q.26, a.1; *C. Gent.,* l.1, c.1.

[56] *I Met.,* l.12, lec.12; II-II, q.2, a.3; *II Sent.,* d.1, q.2, a.3. «Lo supremo de lo ínfimo es lo ínfimo de lo supremo»: *De verit.,* q.6, a.2.

Hechas estas aclaraciones, la quinta vía presenta una doble forma. La primera se apoya en la tendencia de las cosas a su fin; la segunda se refiere al orden universal de la naturaleza.

Según la primera, los seres que carecen de conocimiento tienden a realizar, más allá de su propia perfección, lo mejor que hay en el mundo, es decir, el orden universal. Esto es así porque siempre obran de la misma manera buscando lo mejor, que no es otra cosa que su fin último y, en último término, el bien del orden del universo [57].

En este movimiento generalizado aparece una clara intencionalidad que transita por todos los estratos del ser, incluso en los niveles infrarracionales. Ello demuestra la acción de una inteligencia distinta que los mueve, ordenándolos a sus respectivos fines de acuerdo con su peculiar estructura. Pero esta inteligencia no puede ser otra que la divina o suprema inteligencia, rectora de la realidad global [58], ya que su acción es omniabarcante.

La segunda formulación se basa en la unidad del orden universal radicado en la misma constitución de los seres y expresión, a su vez, de la unidad metafísica del mundo como fin último de todo cuanto existe [59]. Ahora bien, un orden de esta categoría no puede ser considerado como entidad absoluta en sí misma, especie de soporte independiene integrado por las perfecciones parciales de las cosas y simple resultado de bienes particulares. Por tanto, remite a una realidad de distinto nivel ontológico que dé razón de las cosas ordenadas y del orden mismo. Exige un principio y un fin fuera de la serie ordenada que es su alfa y su omega. «Está claro que en la totalidad universal de las cosas no hay nada que no sea bien por participación. De ahí que el bien que es el fin de todo el universo tiene que ser extrínseco al universo en su conjunto» [60]. Por lo mismo es bien supremo del que todos participan y causa primera que hace ser a las cosas comunicándoles su propia perfección [61].

[57] «Lo mejor en cada cosa es su último fin»: I-II, q.34, a.3. «Lo mejor que existe en las cosas es el bien del orden del universo»: I, q.15, a.2.

[58] «Las cosas que carecen de razón tienden al fin por su natural inclinación como movidas por otro, no por sí mismas, puesto que no conocen la razón del fin»: I-II, q.1, a.2; *III Sent.*, d.27, q.1, a.2.

[59] «Porque cada cosa es buena en su naturaleza, todas en conjunto son buenas por el orden del universo, que es la última y más noble perfección en las cosas»: *C. Gent.*, l.2, c.45.

[60] I, q.103, a.2.

[61] «El primer agente intenta solamente comunicar su perfección, que es su bondad; y cada criatura intenta conseguir su perfección, que es la semejanza de la perfección y de la bondad divina. Así pues, la divina bondad es el fin de todas las cosas»: I, q.44, a.4.

Esta segunda formulación cobra toda su fuerza en el paso del orden del mundo, como bien universal, a la existencia de un Dios providente. En efecto, si los seres del mundo forman un todo homogéneo en razón del fin, es porque están orientados a un bien único mayor que ellos, punto de convergencia allende los fines particulares. A este bien supremo sólo pueden ser dirigidos por un agente de la misma categoría que el fin. Pero éste sólo puede ser Dios, ya que solamente El es capaz de mover la totalidad de los seres más allá de sus metas concretas y particulares.

En esta moción consiste precisamente la Providencia, cuya expresión es la misma constitución ontológica de los seres naturales ordenados unos a otros con vistas al todo, razón última del universo. «La Providencia es en cierto modo la causa de la disposición de las cosas; y por esto el acto de la disposición se atribuye frecuentemente a la Providencia» [62]. La Providencia, por tanto, es la que ha concebido el orden universal y a la que compete llevarlo a cabo escalonadamente mediante una acción general que alcanza a todos los seres [63].

Esta prueba ha sido considerada siempre la más fácil y la de mayor eficacia para demostrar la existencia de Dios [64]. A pesar de su crítica negativa, el mismo M. Kant manifiesta que es «la que más se adapta a la razón humana común» [65]. Por otra parte, destacados científicos modernos como I. Newton, y más recientemente W. Heisenberg, E. Schrödinger, M. Planck y el mismo A. Einstein, han encontrado en la finalidad y en el orden de la naturaleza un camino expedito para llegar a Dios [66].

Lo mismo hay que decir de los filósofos contemporáneos como Brentano, H. Bergson y, sobre todo, P. Teilhard de Chardin, quien convierte la finalidad del universo y, por lo mismo, el Omega presentido y finalmente encontrado, en clave de bóveda de su pensamiento [67]. Sobre este aspecto del pensamiento teilhardiano hemos escrito en otra ocasión más detalladamente [68].

No obstante, la prueba continúa siendo objeto de incensantes críticas por parte de determinados sectores del pensamiento científico

[62] *De verit.*, q.5, a.1 ad 7. *C. Gent.*, 1.1, c.72; I-II, q.109, a.6.

[63] *I Met.*, 1.12, lec.12.

[64] Cf. TONQUEDEC, J., *Une preuve facile de l'Existence de Dieu: l'ordre du monde* (Paris 1949).

[65] KANT, M., *Crítica de la Razón pura* II, ed.c., 269.

[66] Cf. WILBER, K., *Cuestiones cuánticas. Escritos místicos de los físicos más famosos del mundo* (Barcelona 1987).

[67] Cf. BRENTANO, F., *Sobre la existencia de Dios* (Madrid 1979), 237-382; BERGSON, H., *Les deux sources de la morale et la religion:* Oeuvres (Paris 1970); TEILHARD DE CHARDIN, P., *El fenómeno humano* (Madrid 1965), 309-327.

[68] LUCAS, J. DE SAHAGÚN, *Persona y evolución. El desarrollo del ser personal en el pensamiento de Teilhard de Chardin* (Burgos 1974), 228-254.

contemporáneo, reticentes ante la finalidad de la naturaleza. Tiempos atrás, G. de Ockham, en un contexto cultural muy peculiar, reflejado en sus *Quodlibetos,* puso de relieve la imposibilidad de probar la ordenación del universo a su fin último [69]. Posteriormente, Kant hace suya esta dificultad afirmando que a lo sumo a que se puede llegar por este camino es a un arquitecto del mundo, pero no a un creador del mismo [70].

Pero quienes se oponen con mayor fuerza al orden finalístico universal son algunos pensadores actuales que, si bien reconocen la finalidad a escala reducida (pequeños fines e inmediatos), rechazan de plano la teleología o finalidad global de la naturaleza. Es el caso de J. Monod con su lectura de los fenómenos naturales en clave de objetividad y no de finalidad o proyectiva. Lo hace para evitar la contaminación de antropocentrismo que proyecta sobre las cosas la conciencia humana. De manera parecida piensan su compatriota, el biosociólogo E. Morin, y el filosófo de la ciencia M. Bunge [71].

Según estos pensadores, los organismos no se comportan de una manera fija con vistas a conseguir una meta propuesta. Tampoco ejecutan un plan diseñado de antemano. Más bien, al obrar como lo hacen, provocan un proceso evolutivo causal que los elimina. Hasta que no aparece la conciencia reflexiva sobre el planeta, no existe finalidad ni propósito intencional. No existe orden propiamente.

Pero afirmaciones de esta índole suscitan estos grandes interrogantes: el ir a más del proceso evolutivo (devenir), ¿puede carecer de orientación y sentido? ¿No es el hombre (conciencia reflexiva) lo que cabría esperar de la evolución ascendente por vía de complejificación? ¿No hay meta última en una marcha que se presenta dirigida?

A semejantes preguntas, científicos de no menor categoría intelectual que los anteriores responden con la comprobación del orden interno a escala de naturaleza y con la finalidad generalizada del cosmos, obra de una inteligencia omnisciente y todopoderosa. De la abundante literatura de Teilhard de Chardin entresacamos estos textos altamente significativos.

[69] OCKHAM, G., *Quodlibeta Septem,* 4,1 y 4,2.

[70] «Por consiguiente, esa demostración podría probar a lo sumo un *arquitecto del mundo,* quien siempre estaría muy limitado por la idoneidad de la materia que él elabora, pero no un *creador del mundo,* a cuya idea está sometido todo, lo cual dista mucho de ser suficiente para el gran objetivo que se persigue: demostrar un ente originario omnisuficiente»: KANT, M., *Crítica de la Razón pura* II, ed.c., 271.

[71] Cf. MONOD, J., *El azar y la necesidad* (Barcelona 1971); MORIN, E., *El método. La naturaleza de la naturaleza* (Madrid 1981); BUNGE, M., *Materialismo y ciencia* (Barcelona 1981).

«Una Evolución de tal manera reductible perfectamente e identificable a una marcha hacia el pensamiento, que el mismo movimiento de nuestra alma puede expresar y medir los progresos mismos de la evolución». «Para un espíritu despierto al sentido completo de la evolución, la inexplicable similitud que hemos anotado se resuelve en identidad: identidad de una estructura que, bajo formas distintas, se prolonga de abajo arriba, de nivel en nivel, desde las raíces hasta la flor, gracias a la continuidad del Movimiento o, lo que viene a ser lo mismo, por la unidad orgánica del Medio.

El Fenónemo social: culminación, que no atenuación, del Fenómeno biológico» [72].

W. H. Thorpe, reconociendo el finalismo admitido por Teilhard, replica al mecanicismo de Waddington de esta manera:

«No solamente contenían (los gases de la nebulosa primitiva) dentro de sí mismos los componentes psíquicos que, adecuadamente dispuestos, podrían llegar a originar el genio y la vida mental de un Leonardo da Vinci o de un Bach; la disposición de aquellas mismas partículas estaba en sí misma tan lejos de ser *azarosa,* que estaban obligadas a originar precisamente esa disposición y ese orden. Como hemos visto, decir eso es, de hecho, decir que la descripción física de los movimientos azarosos de un gas es completamente inadecuada; y que realmente, en contradicción al esquema de la ciencia física, en todo tiempo hubo un estupendo grado de organización» [73].

No menos explícito es Dobzhansky, para quien la evolución resulta indescifrable, si no se admite «una tendencia» global del proceso. «La direccionalidad de la evolución general no es un hecho al azar o un accidente» [74].

Semejantes testimonios del campo científico legitiman la afirmación de que el proceso evolutivo del cosmos demuestra un orden sabiamente planificado y dotado de intencionalidad, obra inequívoca de una Inteligencia suprema ordenadora.

En una evaluación de cuanto acabamos de decir, obtenemos la siguiente conclusión. La prueba tomasiana hace hincapié en datos empíricos que muestran bien a las claras su deficiencia constitutiva y contingencia ontológica. Estos datos, marcados por el cambio a los más diversos niveles, se traducen en el paso de las formas más elementales (materia) a las más perfectas (espíritu humano), evidenciando de este modo un orden único ascensional innegable dirigido y sostenido por un ser trascendente, perfección máxima de la que

[72] TEILHARD DE CHARDIN, P., *El fenómeno humano* (Madrid 1965), 266, 268.

[73] THORPE, W. H., *Ciencia, hombre y moral* (Barcelona 1967), 37.

[74] Citado por RUIZ DE LA PEÑA, J. L., *Teología de la creación* (Santander 1986), 237. En el mismo sentido cita a J. Ruffié, M. Ruse y F. Y. Ayala.

todos participan. Por eso la Providencia es la que confiere, en último término, a cada ser lo que le conviene y necesita para alcanzar su fin propio en el concierto total del universo [75].

Antes de cerrar este capítulo, conviene recordar las observaciones críticas que determinados filósofos, provenientes por lo común del campo de la ciencia, hacen a la estructura fundamental de las vías, apoyadas en el principio de causalidad, como hemos visto.

Aparte de la crítica kantiana, que estudiaremos en el capítulo siguiente, las objeciones que la ciencia opone a la argumentación de Santo Tomás brotan de una concepción mecanicista del mundo, que suplanta las explicaciones filosóficas y teológicas del mismo.

Semejante visión es sostenida ya en el siglo XVIII por el materialismo mecanicista francés de La Mettrie, Holbach y Diderot. En el XIX se hacen eco de esta explicacipón los defensores de la síntesis química de elementos orgánicos (Wöhler) y los creadores de las doctrinas evolucionistas radicales, como Darwin, Büchner y Haeckel, entre otros. Todos ellos tienen continuación hoy día en las teorías de la explosión inicial de un mundo esencialmente dinámico.

Estas cosmovisiones son nuevos modelos intelectuales que vienen a sustituir la imagen antigua del mundo por otra muy diferente que no necesita de Dios. En una palabra, la concepción mecanicista de la realidad hace innecesaria la hipótesis «Dios», ya que la totalidad de los fenómenos que integran la experiencia es explicable entera y satisfactoriamente por métodos científicos.

Pero las críticas a esta interpretación mecaniscista de la realidad global no se han hecho esperar. Todas ellas coinciden en señalar el error del mecanicismo de situar en un mismo nivel, con la consiguiente confusión de planos metodológicos, la explicación radical propia de la filosofía y la particular y sectorial de las ciencias positivas. Dios no es un agente natural que dé razón de la marcha del mundo como parte integrante de su mecanismo funcional. El ser absoluto no compite con los elementos naturales a la hora de explicar el mundo en su globalidad y ultimidad. Incluirlo en este orden es hacer afirmaciones metafísicas que desbordan la metodología científica.

Por otra parte no hay que olvidar que la visión científica del mundo está sometida a cambios continuos que no permiten tomar por definitiva ninguna cosmovisión determinada, y mucho menos considerarla como explicación metafísica última. La explicación científica de los hechos consiste en aplicar principios teóricos a datos observables empíricamente. La filosófica, en cambio, es la inter-

[75] Cf. CHARLIER, L., «Les cinq voies de Saint Thomas. Leur structure méthaphysique», en VV.AA., *L'Existence de Dieu* (Tournai 1961), 225.

pretación de estos hechos, haciendo ver su coherencia racional interna de acuerdo con las normas y exigencias del pensamiento. Por eso no se queda en afirmaciones penúltimas que exigirían un ulterior razonamiento, sino que emite juicios definitivos que establecen el fundamento último de la realidad observada. Tal es el procedimiento empleado por Santo Tomás:

> «Dos son las maneras como interviene la razón para explicar una cosa: de un modo, para probar suficientemente alguna verdad fundamental. De otro modo, se alegan razones, no como suficientes para probar una verdad radical, sino tales que, supuesta la verdad radical, muestran su congruencia con los efectos subsiguientes, y de este modo se habla en astronomía de excéntrica y epiciclos, porque, hecha esta suposición, se pueden explicar las apariencias sensibles de los movimientos del cielo; y, sin embargo, esta razón no es demostrativa, porque tal vez pudiera explicarse también a base de otra hipótesis» [76].

Traducidos en términos actuales, estos principios significan que las leyes que rigen el curso del cosmos son condicionantes del funcionamiento del mismo, pero de ningún modo determinantes absolutos y causas efectoras suyas. Su deficiencia constitutiva ontológica requiere un principio consistente ontológicamente. En una palabra, un *plus de realidad* sin límites asignables en el tiempo y en el espacio. Un Ser subsistente.

[76] I, q.32, a.1 ad 1. Cf. MARITAIN, J., *Los grados del saber* (Buenos Aires 1969), 80, 449-451; MUCK, O., *Doctrina filosófica de Dios* (Barcelona 1986), 164-178.

CAPÍTULO V

PRUEBAS DE LA EXISTENCIA DE DIOS POR LA CONCIENCIA MORAL

BIBLIOGRAFIA

CORTINA ORTS, A., *Dios en la filosofía trascendental de Kant* (Salamanca 1981); DÍAZ, C., *Preguntarse por Dios es razonable,* ed.c., 380-393; GÓMEZ CAFFARENA, J., *El teísmo moral de Kant* (Madrid 1984); KANT, M., *Crítica de la Razón práctica* (Buenos Aires 1973), 119-156; NEWMAN, J. H., *El asentimiento religioso. Ensayo sobre los motivos racionales de la fe* (Barcelona 1960); ROVIRA, R., *Teología ética. Sobre la fundamentación y construcción de una teología racional según los principios del idealismo trascendental de Kant* (Madrid 1987); WALGRAVE, J. H., «La preuve de l'existence de Dieu par la conscience morale et l'expérience de valeurs», en VV.AA., *L'existence de Dieu* (Tournai 1961), 109-132.

Desde los tiempos de Kant hasta hoy, la conciencia moral ha cobrado relevancia especial como medio apto para probar la existencia de Dios frente a los argumentos ontológicos y cosmológicos. Durante todo el siglo XIX, la prueba moral goza de una situación privilegiada debido fundamentalmente a la crítica kantiana de los argumentos especulativos, reforzada posteriormente por Fichte. Este último opone a la necesidad absoluta de la naturaleza, la libertad también absoluta manifestada en la acción moral.

Este tipo de demostración, conocida comúnmente como argumento deontológico, ha presentado diversas formulaciones a lo largo de su historia e implica una serie de cuestiones que le son consustanciales, como la existencia del orden moral natural y la posibilidad de fundamentar la ética sin Dios. La cuestión se plantea bajo este interrogante: ¿de la conciencia moral en el hombre puede concluirse válidamente la existencia de Dios como supremo legislador?

Entre las diferentes soluciones figura la positiva de Kant ofrecida como alternativa a los argumentos de la razón especulativa. Por ser la suya una forma de argumentar original y de indudable repercusión en la historia reciente, ofrecemos una exposición comentada de ella. Su formulación es considerada como verdadero argumento antropológico, ya que aparece la cuestión del hombre como pregunta primordial, aun cuando vaya dirigida fundamentalmente a Dios.

Antes de exponer esta prueba, enunciamos sumariamente la crítica que hace Kant de los argumentos ontológico y cosmológico.

Nuestra exposición consta de dos partes: crítica kantiana de las pruebas tradicionales y prueba por la conciencia moral.

I. CRITICA KANTIANA DE LAS PRUEBAS TRADICIONALES DE LA EXISTENCIA DE DIOS

Condensamos al máximo esta primera parte, porque ya hemos aludido a ella en repetidas ocasiones. Según Kant, las formas del pensamiento sólo convienen a una experiencia posible, pero la razón extralimita su capacidad y afirma conceptos sin base experimental suficiente. Por eso cae en la ilusión y en el engaño [1]. A esta clase de conceptos pertenece el de un Ser supremo como ideal de la razón pura.

Ahora bien, tales afirmaciones no son más que sofismas, porque solamente aparecen como condición formal del pensamiento y no como condición material e histórica de la existencia. En efecto, «ningún conocimiento sintético *apriori* es posible si no expresa las condiciones formales de una experiencia posible, y, en consecuencia, todos los principios son solamente de validez inmanente, o sea que se refieren únicamente a objetos de conocimiento empírico o fenómenos. Por consiguiente, nada se logra tampoco mediante el proceso trascendental con respecto a la teología de una razón meramente especulativa» [2].

Pero, como Dios no cae dentro del área de la experiencia real o posible, su existencia no puede ser conocida por vía especulativa y racional, ya que «es completamente imposible salir por sí mismo de un concepto y, sin seguir el enlace empírico..., llegar al descubrimiento de nuevos objetos y entes trascendentes» [3]. Por eso «todos los intentos de un uso meramente especulativo de la razón respecto de la teología son totalmente estériles y, por su índole intrínseca, nulos y vanos». Por lo mismo, si se prescinde de las leyes morales como fundamento y guía, «no puede haber absolutamente ninguna teología racional» [4].

No obstante, Kant reconoce a la teología trascendental el mérito de servir de control de la propia razón, puesto que el concepto del ente supremo —meramente ideal— es la cima del conocimiento humano, y, aunque su realidad objetiva no puede ser demostrada por este camino, tampoco puede ser refutada.

[1] Cf. KANT, M., *Crítica de la Razón pura* II, ed.c., 280.
[2] Ib., 277-278.
[3] Ib., 278.
[4] Ib., 277

Más aún, a pesar de su indeterminación objetiva, el concepto de un ser Absoluto trascendente es necesario para fundamentar la teología moral, aunque no goce más que de existencia teórica. «La necesidad, la infinitud, la unidad, la existencia fuera del mundo, la eternidad..., la omnipotencia, etc., son meros predicados trascendentales, y, en consecuencia, su concepto depurado, tan necesario para toda teología, sólo de la trascendental puede deducirse» [5].

Desde estos presupuestos, Kant critica negativamente las pruebas de San Anselmo y Santo Tomás, conocidas como argumentos ontológico, cosmológico y físico-teológico.

En el argumento ontológico, Kant advierte una incongruencia fundamental, en cuanto que considera erróneamente la existencia como propiedad real del ser en cuestión, siendo así que la existencia no es predicado de ningún sujeto, sino la mera posición del objeto constatada experimentalmente. Del análisis conceptual no puede deducirse nada existencial. «Para objetos del pensamiento puro no hay en absoluto medio alguno para reconocer su existencia, porque ésta tendría que ser reconocida completamente *a priori*, pero nuestro conocimiento de toda existencia... pertenece enteramente a la unidad de la experiencia, y una existencia fuera de este campo no puede declararse absolutamente imposible, pero es una suposición que no podemos justificar con nada» [6].

Querer demostrar a Dios por este camino sería tan inútil como si un comerciante pretendiera aumentar «su fortuna añadiendo algunos ceros a la existencia de caja» [7].

En la base de la refutación del argumento cosmológico se encuentran los mismos presupuestos ideológicos que en la del ontológico. Por eso, cuando Kant trata de definir con precisión la existencia real del Ser necesario deducido de la contingencia del mundo, tropieza con idénticos inconvenientes que en la prueba anterior. La razón fundamental de su crítica estriba en la imposibilidad de aplicar el principio de causalidad a un ámbito que no sea el experimental, porque ello supone el paso indebido de la necesidad absoluta a la suprema realidad de Dios. A lo más que puede llegar la razón especulativa discurriendo de esta manera es a la suposición de la existencia de un ente necesario, pero nunca a establecerla apodícticamente.

> «El principio trascendental de inferir de lo contingente una causa... sólo tiene importancia en el mundo de los sentidos, pero fuera de él no tiene ni siquiera sentido, pues el mero concepto intelectual de lo contingente no puede producir proposición sintética alguna,

[5] Ib., 279-280.
[6] Ib., 254-256.
[7] Ib., 256.

como la de causalidad, y el principio de esta última no tiene significación alguna de su uso como no sea en el mundo de los sentidos» [8].

A continuación fija su conclusión en estos términos:

«Puede ser perfectamente lícito *suponer* la existencia de un ente de la máxima suficiencia como causa de todos los efectos posibles. Pero si se llega al extremo de decir: *ese ente existe necesariamente*, eso ya no es la modesta manifestación de una hipótesis lícita, sino la audaz presunción de una certidumbre apodíctica, puesto que el conocimiento de lo que se pretende reconocer como absolutamente necesario debe implicar también la necesidad absoluta» [9].

La falacia del argumento cosmológico radica, según Kant, en el hecho de afirmar la existencia de un ser necesario desde la experiencia de existencias contingentes [10]. Pero esto supone comenzar por lo que se desea probar precisamente. El concepto de un ente necesario supremo no pasa de ser un principio regulador de las aspiraciones y poderes de la razón humana, pero nunca implica la afirmación necesaria de una realidad objetiva [11].

Respecto de la prueba físico-teológica o teleológica vimos ya que era considerada por Kant la «más adecuada a la razón humana universal» [12]. Pero no conduce más que a un arquitecto universal y no a un creador, pues, en último término, adolece de los mismos defectos que la prueba ontológica y la cosmológica, a las que se reduce en definitiva.

Hay que tener en cuenta también que dicho argumento está tomado de la analogía del arte y de las construcciones humanas y no de la inadecuación sustancial de las cosas al orden y a la finalidad universales. «Por tanto, ese razonamiento pasa del orden y finalidad, tan universalmente observables en el mundo como institución absolutamente contingente, a la existencia de una *causa proporcionada al mundo*» [13].

Fiel a sus presupuestos ideológicos, Kant niega valor probativo a los argumentos especulativos porque no tenemos dato empírico al que podamos aplicar la categoría «Dios». En efecto, si se pretende separar a Dios de la cadena de entes fenoménicos y, «como ente meramente inteligible, no se le quiere incluir en la serie de las causas naturales, ¿qué puente puede tender entonces la razón para llegar a él?» [14].

[8] Ib., 260.
[9] Ib., 262.
[10] Ib., 264.
[11] Ib., 266.
[12] Ib., 269.
[13] Ib., 271.
[14] Ib., 267-268. También CORTINA, A., 215-226.

Sin bajar a una crítica detallada de los presupuestos kantianos, creemos suficiente recordar brevemente lo que dijimos sobre el alcance y valor objetivo del principio de causalidad, así como de la analogía, quicio de la argumentación racional *a posteriori*. Los resultados de una inducción sobre la experiencia conducen a la afirmación completamente lógica y legítima de un orden superior (realidad absoluta) exigido por la razón filosófica como única explicación posible de los seres de este mundo caducos y cambiables, que demuestran no ser ellos la razón de su existencia.

Por no tener en cuenta este tipo de razonamiento, Kant se ve obligado a recurrir a otro medio para justificar la existencia de Dios. Acude a la razón práctica, que postula una conexión necesaria entre moralidad y felicidad, imposible de conseguir sin la existencia de un bien supremo personal. Este recurso le permite armonizar los principios de la razón teórica con los postulados de la razón práctica (conducta ética), que asume no lo que es, sino *lo que debe ser*.

II. PRUEBA DE LA EXISTENCIA DE DIOS POR LA CONCIENCIA MORAL

La fuerza del presente argumento brota del hecho de encontrarse el hombre necesariamente con Dios en una actitud total y omnicomprensiva de su existencia; es decir, por tener obligación radical de dar sentido pleno a su vida con la praxis y en la esperanza.

1. **Punto de partida: la experiencia ética**

No se trata de una experiencia inmediata e individual solamente. Las experiencias personales de Dios, las místicas por ejemplo, no son objeto de discusión y, en todo caso, presuponen la fe y no pueden ser transmitidas de unos a otros, sino solamente atestiguadas. Tampoco se refiere Kant a una experiencia exterior sensible, verificable por cualquier observador e inadecuada para establecer afirmaciones de orden metaempírico. Es más bien un conocimiento de Dios que brota de la experiencia moral propia del hombre como tal.

El punto de partida es, entonces, la responsabilidad moral y la conciencia del deber, expresadas por Kant mediante el imperativo categórico como «hecho de razón» firme. De este modo la moralidad no tiene visos de búsqueda de la felicidad o de concordia con una voluntad superior, sino que es un punto de partida incuestionable.

Esta es su expresión: «Obra de tal modo que la máxima de tu voluntad pueda valer siempre al mismo tiempo como principio de

una legislación universal» [15]. Es una regla práctica absoluta no obtenida por deducción, sino impuesta como proposición sintética *a priori*. Es, por tanto, un hecho originario innegable.

Apoyado en este hecho, experimentado por todos los hombres, Kant advierte, por otra parte, que el carácter incondicional de este deber no siempre se corresponde con la felicidad a la que el hombre aspira en su obrar. Pero esto no indica contradicción, ya que la moralidad y la felicidad humanas no están subordinadas a un bien cualquiera, sino al bien supremo, que es el objetivo último de la conducta ética del hombre. Por eso postula Kant un primer fundamento que armonice naturaleza personal humana y orden moral. Sólo así el bien supremo puede realizarse como fin último del hombre. Mas, para ello, debe reunir en sí las condiciones y atributos de «señor universal moral», o, lo que es lo mismo, un Dios personal. Estas son sus palabras:

> «Ahora bien, si la más estricta observancia de las leyes morales debe ser pensada como causa de producción del bien supremo (como fin), entonces, puesto que la capacidad humana no es suficiente para hacer efectiva en el mundo la felicidad en consonancia con la dignidad de ser feliz, ha de ser aceptado un ser moral todopoderoso como soberano del mundo, bajo cuya previsión acontece esto; la Moral conduce sin falta a la religión» [16].

El razonamiento kantiano se apoya en unos presupuestos, en cuya base está el sentido lógico del actuar humano. De no admitirlos, se seguiría una contradicción palpable entre la exigencia absoluta del deber y la máxima felicidad (supremo bien), objeto de la conducta ética.

2. Postulados y supuestos de la Razón pura práctica

Según Kant, estos postulados no son conocimientos, sino condiciones necesarias formuladas en un marco conceptual establecido previamente [17]. Parten del principio de la moralidad y, aunque no amplían el conocimiento especulativo, dotan de realidad objetiva a la

[15] KANT, M., *Crítica de la Razón práctica*, ed.c., 36,37-38.
[16] ID., *La religión dentro de los límites de la mera razón* (Madrid 1969), 201.
[17] «Yo no puedo, pues, admitir a Dios, la libertad y la inmortalidad para el necesario uso práctico de mi Razón, sin *negar* al mismo tiempo las imensas pretensiones de la Razón especulativa a vaporosos conocimientos; ... Me ha sido, pues, preciso suprimir el *saber* para dar lugar a la *creencia...»*: KANT, M., *Crítica de la Razón pura* I. ed.c., 139-140.

idea de la razón, autorizándola a pensar de una forma concreta en orden a la práctica. Son los siguientes: libertad, inmortalidad, Dios [18].

Para que haya moralidad, Kant juzga necesario que exista Dios y que garantice la inmortalidad del alma, pues el hombre se ajusta por su libertad a la ley universal independiente de la experiencia. Expongamos brevemente cada uno de estos postulados.

1) *Libertad.* Aunque la libertad humana no puede ser demostrada por la razón teórica, es postulada, sin embargo, por la razón práctica en virtud de la moralidad humana. De otro modo no tendría sentido ni aplicación el principio categórico absoluto que pesa sobre la conciencia personal. No es un mandato proveniente del exterior, sino una norma que brota de la propia ley moral, de acuerdo siempre con la libertad del hombre.

En la práctica, la razón moral no está sujeta más que a las máximas normativas que se da a sí misma. Es ley para sí y, por lo mismo, completamente exenta de influencias externas: Tú *debes;* por tanto, *puedes* y, en consecuencia, *eres libre.* El conocimiento de la libertad no es fruto de una demostración racional, sino un presupuesto inserto en el *debes,* esto es, en la conciencia de obligatoriedad. Dimana del «necesario presupuesto de la independencia respecto del mundo sensible y de la facultad de determinar su voluntad según las leyes de un mundo inteligible, o sea de la libertad» [19].

2) *Inmortalidad.* El imperativo categórico «tú debes» exige una perduración infinita del hombre, ya que éste sabe por experiencia que es imposible cumplir el deber de modo perfecto en esta vida y alcanzar así la felicidad plena o bien supremo. «Este progreso infinito sólo es posible suponiendo una existencia que perdure hasta el infinito y una personalidad del mismo ente racional (lo que se denomina inmortalidad del alma)» [20].

No se ventila aquí la demostración de la inmortalidad propiamente, sino una exigencia (postulado) en razón de la obligatoriedad moral misma. Dimana, por tanto, «de la condición prácticamente necesaria de acomodar la duración a la perfección del cumplimiento de la ley moral» [21]. De no ser así, resultaría imposible cumplir el requisito ineludible que exigen el fomento y la promoción del bien supremo.

3) *Existencia de Dios.* Dios es necesario para equilibrar la ley moral, que debe ser obedecida incondicionalmente, así como el deseo de felicidad que exige ser plenamente satisfecho. Ahora bien,

[18] Id., *Crítica de la Razón práctica,* ed.c., 140-142.
[19] Ib., 141.
[20] Ib., 131.
[21] Ib., 141.

este equilibrio sólo puede ser establecido y garantizado por un legislador supremo, autor de la naturaleza y capaz de armonizar el merecimiento de la felicidad con la felicidad de hecho. Por eso es imprescindible la existencia de un bien supremo real y objetivo, que no puede ser otro que Dios personal. La ley moral conduce a «postular la existencia de Dios como perteneciente necesariamente a la posibilidad del bien supremo (objeto de nuestra voluntad unido a la legislación moral)» [22].

Sin pretender una demostración propiamente dicha, Kant razona la necesidad de este tercer postulado de esta forma: «Felicidad es el estado de un ente racional en el mundo, a quien todo le va según su deseo y voluntad en el conjunto de su existencia» [23]. Pero esta clase de felicidad es únicamente posible si entre moralidad (obligación) y felicidad existe una conexión necesaria, la cual «postula la existencia de una causa de la naturaleza que sea distinta de toda la naturaleza, causa que contempla el fundamento de esta relación, a saber, de la coincidencia exacta de la felicidad con la moralidad» [24].

Pero una causa de esta índole tiene que ser inteligencia, voluntad, santidad, esto es, Dios. «En consecuencia, el postulado de la posibilidad del bien derivado supremo (del mejor mundo) es al mismo tiempo el postulado de la realidad de un bien primitivo supremo, o sea de la existencia de Dios» [25]. Este proceso no es, para Kant, demostrativo, sino solamente postulatorio de la realización del bien supremo, que originariamente es Dios mismo.

Debemos tener en cuenta, asimismo, que tales postulados no son imperativos, pues no se manda creer en la libertad, en la inmortalidad ni en Dios. Pero tampoco son arbitrarios, ya que radican en las necesarias urgencias de la razón práctica, que postula una explicación satisfactoria de la obligación y conducta moral.

Relacionados entre sí estos tres postulados, reclaman la existencia de Dios como garantía definitiva de la libertad y de la inmortalidad del ser humano. Sin un Dios existente realmente, no hay bien supremo posible y, por lo mismo, tampoco tiene lugar el objeto necesario de la voluntad y carece de sentido la obligatoriedad absoluta. En este caso la conciencia moral universal sería un absurdo y una contradicción. La argumentación kantiana se resume en estas palabras del mismo autor: «El bien supremo sólo es posible en el mundo si se acepta una causa suprema de la naturaleza que tenga una causalidad moral conforme a la intención moral...; lo cual, como sólo se

[22] Ib., 133.
[23] Ib.
[24] Ib.
[25] Ib., 125.

da bajo la condición de la existencia de Dios, une su suposición inseparablemente con el deber, o sea que es moralmente necesario suponer la existencia de Dios» [26].

En oposición a los argumentos tradicionales de orden especulativo, para Kant ésta es la única prueba válida de la existencia de Dios. Aquéllos obtienen solamente un concepto indeterminado del Absoluto como ideal trascendental, pero sin decir nada de su existencia real.

3. Crítica de la argumentación kantiana

Enunciamos un juicio sobre el argumento kantiano desde dos posturas distintas. En primer lugar señalaremos las deficiencias del mismo en su doble vertiente, el imperativo categórico y el deseo de felicidad. En segundo lugar aduciremos el testimonio de Newman sobre la conciencia moral.

a) *Deficiencias del propio argumento.* Aunque la conciencia de obligación moral pesa ineludiblemente sobre todos los hombres, no puede considerarse punto de partida adecuado para establecer la existencia de Dios, puesto que requiere ser justificada a su vez. Por no ser objeto de conocimiento deductivo, sino mero dato originario del espíritu, está pidiendo la existencia de un ser superior que la imponga. Pero ¿no se incurre en una petición de principio, dado que una obligación moral absoluta presupone como fundamento eso que se intenta probar? ¿Ante quién se siente obligado el hombre, si no tiene previo conocimiento del mismo?

En cuanto al deseo de felicidad, es cierto que alienta en todo hombre, pero no lo es *a priori* el que tenga que ser completamente satisfecho con un bien trascendente y absoluto. Tampoco puede establecerse sin más una equivalencia total entre el merecimiento de la felicidad y la felicidad misma. Una síntesis de esta índole está en abierta oposición con la experiencia ordinaria común.

No cabe separar, como hace Kant, la razón pura de la razón práctica, porque la primera no deja de estar determinada por intereses prácticos, lo mismo que la segunda lo está por conocimientos teóricos. La unidad de ambas razones es necesaria para descifrar el contenido de los tres postulados y resolver con ello el contencioso de la libertad, de la inmortalidad y de la existencia de Dios. Kant los supone gratuitamente, sin dar una justificación convincente de los mismos [27].

[26] Ib., 134.

[27] Cf. Küng, H., *¿Existe Dios?* (Madrid 1979), 741-745. También Cortina, A., 327-340; Rovira, R., a.c.; Gómez Caffarena, J., 150ss y 233ss.

De todos modos, no hay que olvidar que la conciencia moral no es para Kant un añadido o epifenómeno de la persona, sino la expresión del ser mismo del hombre en orden a su plena realización y destino último. De ahí la necesidad de afirmar la existencia de Dios, según el filósofo de Königsberg, que ha pasado por alto otras dimensiones humanas, como la relación con la naturaleza y con la historia.

Completamos esta crítica de la argumentación kantiana con el análisis de la conciencia moral efectuado por el cardenal Newman.

b) *Interpretación de la conciencia moral por Newman.* Frente a la tesis kantiana, que deduce la existencia de Dios del hecho de la obligación moral, Newman lleva a cabo un análisis del deber que implica matizaciones muy distintas [28].

La diferencia fundamental entre ambos estriba en que, mientras que, para Kant, Dios es una idea que el hombre ético piensa necesariamente, para Newman, en cambio, es una realidad personal que se da a la conciencia fiel. En la conciencia moral sucede, en opinión de Newman, algo semejante a lo que ocurre en el descubrimiento del otro en el encuentro personal. En esta clase de encuentros, dos voluntades comprometidas en una misma situación se oponen entre sí, reconociéndose mutuamente en su irreductible personalidad. De la misma manera, el sujeto moral capta la presencia de Dios personal en la resistencia a ciertos valores éticos que se imponen absoluta e incondicionalmente. A través de esta imposición categórica, la persona se siente en relación vivencial con otra voluntad (persona) que le dicta determinadas exigencias absolutas, sin necesidad de razonamiento o proceso discursivo alguno.

A la luz de estas consideraciones, se advierten los pasos siguientes en la proposición newmaniana [29]:

1) Análisis descriptivo (fenomenológico) de la experiencia moral del hombre.

2) Determinación de la realidad de Dios desde la conciencia ética como fenómeno original irreductible, es decir, como acto espontáneo y universal del espíritu humano.

3) Esclarecimiento progresivo de la idea de Dios por la fidelidad de la propia conducta y otras ayudas ambientales. Es un acto enteramente libre que entraña un compromiso moral serio, fidelidad al deber y opción fundamental basada en la generosidad.

[28] Cf. WALGRAVE, J. H., «La preuve de l'existence de Dieu par la conscience morale et l'expérience des valeurs», ed.c., 109-132.

[29] NEWMAN, J. H., *El asentimiento religioso. Ensayo sobre los motivos racionales de la fe* (Barcelona 1960), 341-357.

4) Aceptación del testimonio de la conciencia moral por parte de la razón, porque, de lo contrario, se negaría el espíritu como tal, ya que su testimonio le es constitutivo.

En uno de sus inéditos, Newman deja constancia de su prueba en estos términos:

> «Si, pues, el conocimiento de mi existencia me es dado por la conciencia (psicológica) que tengo de mi propio pensamiento y si este pensamiento implica, como uno de sus modos, la conciencia (moral) o el sentido de una ley coercitiva que manda en mí, y si un tal sentido, una vez analizado, es decir, tomado como objetivo de reflexión, demuestra implicar una captación incoativa de un Ser Divino, se sigue que el objeto de esta captación no es solamente tan claro como mi propia existencia, sino que los dos conocimientos, el mío y el de Dios, se encuentran íntimamente relacionados entre sí» [30].

Concebida la prueba en estos términos, que por otra parte es aceptada por un buen número de fenomenólogos y filósofos de la religión (Scheler, Otto, Hessen, etc.), presta sólido fundamento a la afirmación de Dios, ya que la conciencia moral carecería de sentido sin la presencia real de un Absoluto, Dios, que de este modo se manifiesta al ser humano.

A diferencia de Kant, que solamente advierte en la obligación moral un Dios pensado, Newman apela a la existencia real de este Dios para dar razón explicativa de la conducta ética efectiva. «La conciencia es al principio creativo de la religión lo que el sentido moral es al principio creativo de la ética» [31]. De esta manera la conciencia no sólo enseña que Dios existe, sino también cuál es su naturaleza.

CONCLUSION

Para terminar este tema, debemos recordar que el argumento deontológico, además de las formas kantiana y newmaniana, presenta otras formulaciones fundamentalmente idénticas que pueden resumirse en estos términos: El hombre se encuentra a caballo entre dos mundos: el de la naturaleza, regido por leyes fijas inmutables, y el de los valores propuestos como ideal y meta que conquistar mediante una conducta recta. Ahora bien, el valor objetivo que implica dicho ideal no depende del conocimiento humano, sino que tiene que ser real y eterno en sí y por sí. Al no estar encarnado en las cosas

[30] Citado por WALGRAVE, J. H., a.c., 118.
[31] NEWMAN, J. H., o.c., 121.

perecederas ni ser realizado por espíritus finitos, debe ser subsistente en sí mismo, esto es, un Espíritu absoluto, cuyo pensamiento y voluntad se expresan a través de valores concretos. Por consiguiente, Dios existe como ser esencialmente bueno y valor absoluto, so pena de que la conducta del hombre carezca de sentido y orientación definitiva. En último término, lo que está en cuestión es la correlación entre la tendencia humana y su correspondiente atrayente. Si la tendencia es radical y desborda la finitud, el atrayente tiene que ser infinito y absoluto.

A la misma meta apuntan, aunque con resultados distintos, los razonamientos de M. Blondel y de E. Bloch en sus especulaciones sobre la trascendencia de la acción humana, como vimos en su lugar respectivo [32].

Esta formulación adquiere mayor valor creativo, si es traducida en categorías personalistas. La persona humana, máximo grado de realidad en el mundo, es un ser «descentrado» (abierto) y en vías de realización por contacto con la naturaleza y con sus semejantes. Pero su capacidad ontológica sobrepuja la finitud de su entorno. Para su pleno cumplimiento, necesita más ser que el que le proporcionan las cosas y la sociedad humana; exige una plenitud de ser (Persona absoluta o Tú infinito) a la cual se abre desde su misma constitución. Reclama un Tú inconvertible en ello. Pero éste solamente puede ser Dios, realidad por excelencia. Semejante procedimiento ha sido ensayado por filósofos personalistas como F. Ebner, M. Scheler, M. Buber y G. Marcel, entre otros. En su argumentación no parten tanto de la realidad cósmica como de la vivencia profunda del espíritu humano. Su razonamiento toma pie en el hecho de la libertad, que pide otra libertad plena y realizadora —valor absoluto— como condición trascendental de su posibilidad.

Esta filosofía, esencialmente antropológica, basa la prueba de Dios en una alternativa opcional donde Dios es la única salida coherente. Solamente El encarna el sentido pleno y aparece como espíritu absoluto que abarca al mundo y al hombre en la meta de su devenir y en su ascensión hacia el total reconocimiento de sí mismo como persona inviolable. Tal reconocimiento no puede venirle al hombre de sí mismo, sino de uno mayor que él, que es plenitud de ser y de sentido.

H. de Lubac ha resumido el argumento en estas palabras:

> «El devenir por sí solo no tiene sentido. Se desvanece, se escapa, sin suceder realmente: es otra manera de nombrar el absurdo. Sin la Trascendencia, es decir, sin un Absoluto presente, instalado ya en el corazón de la realidad que deviene, no dependiendo de ella, sino

[32] Cf. GÓMEZ CAFFARENA, J., *Metafísica Trascendental* (Madrid 1970), 132-147.

trabajándola, atrayéndola, polarizándola, haciéndola avanzar de verdad, no puede haber indefinidamente más que devenir... Todo devenir es orientado hacia el Ser. El devenir no puede ser pensado más que por el ser» [33].

Terminamos esta exposición comentada con una cita importante de Kolakowski, nada sospechoso de vana credulidad:

> «La ausencia de Dios, cuando se sostiene consecuentemente, y se analiza por completo, significa la ruina del hombre en el sentido de que demuele, o priva de significado, todo lo que nos hemos habituado a considerar la esencia del hombre: la búsqueda de la verdad, la distinción entre el bien y el mal, la exigencia de la dignidad, la exigencia de crear algo que resista a la indiferente destructividad del tiempo» [34].

De este modo nos adentramos en un nuevo tema, el de la esencia divina, que responde a esta pregunta: ¿Cómo es Dios, puesto que hay cosas? En otros términos: ¿Cómo se relaciona Dios con el mundo?

[33] LUBAC, H. DE, o.c., 80.

[34] KOLAKOWSKI, L., *Si Dios no existe. Sobre Dios, el diablo, el pecado y otras preocupaciones de la llamada filosofía de la religión* (Madrid 1985), 215. Una exposición más amplia de este argumento puede verse en DÍAZ, C., *Preguntarse por Dios...*, ed.c., 393ss.

TERCERA PARTE

DIOS Y EL MUNDO

En la exposición anterior sobre el conocimiento de la existencia de Dios hemos aludido implícitamente a su esencia y naturaleza. Evidentemente, cuando se trata de Dios es imposible separar el *an sit* del *quid sit,* sencillamente porque el motivo que ha llevado al hombre a buscarlo es la imperiosa necesidad de encontrar una realidad especial que dé razón del ser del mundo, de la marcha de la humanidad y de la historia.

Toda la problemática tratada hasta ahora puede resumirse en este interrogante: ¿Cómo tiene que ser Dios para que el mundo y el hombre sean posibles? O en este otro: ¿Cómo es el ser para que haya entes? Es la vieja cuestión metafísica formulada por Leibniz y replanteada de nuevo por Heidegger al final de su obra *¿Qué es Metafísica?,* escrita en 1930: «¿Por qué hay entes y no más bien nada?» [1].

Ante la imposibilidad de pensar la esencia divina, no pocos filósofos modernos han optado por negar su existencia, como hizo Nietzsche con su célebre proclamación de la muerte de Dios [2]. Pero, aunque el problema de la existencia remite necesariamente a la esencia y la anticipa de algún modo, la búsqueda de Dios es incompleta si el hombre, además de saber que existe, no logra obtener un conocimiento positivo de su ser, por más imperfecto e inadecuado que éste sea. El *qué* y el *cómo* de Dios son necesarios para consumar el itinerario hacia El. La historia del pensamiento, como vimos en la primera parte, ofrece abundantes testimonios de esta inquietud y búsqueda. Es cierto que semejante ansiedad solamente puede ser satisfecha enteramente por la automanifestación de Dios mismo (revelación), pero también es verdad que el hombre obtiene una recompensa, por lo menos parcial, en el conocimiento que le proporciona la reflexión racional sobre el mundo.

Cada una de las pruebas estudiadas pone en la pista de aquellas facetas o atributos que configuran al Absoluto como ser distinto del mundo y trascendente al orden espaciotemporal. Se cumple en El un

[1] HEIDEGGER, M., *¿Qué es metafísica?* (Buenos Aires 1967), 112.

[2] Cf. BIDER, E., *Nietzsche y la destrucción de la conciencia cristiana* (Salamanca 1974), 189ss; MASSUH, V., *Nietzsche y el fin de la religión* (Buenos Aires 1969), 133-149.

nuevo nivel ontológico o *plus* de realidad que se traduce en plenitud de ser o perfección infinita, fuente de todas las perfecciones advertidas en los diferentes estratos de lo real: materia, vida, conciencia, espíritu. Es el ser sin paliativos, cuyas propiedades trascendentales, estudiadas en la Ontología (unidad, verdad, bondad, belleza, etc.), carecen de limitación, lo mismo que las que de ellas se derivan, como inteligencia, omnipotencia, libertad, amor, etc.

Todas ellas hablan de Dios como ser coincidente consigo mismo, acto puro, infinitud perfecta. La problemática de su comprensión estriba en el modo de conocer del hombre. En efecto, los distintos caminos emprendidos por la razón hacia Dios muestran que las realizaciones limitadas de los contenidos ontológicos enunciados conceptualmente apuntan a una forma de realización subsistente en sí, es decir, a una entidad absoluta, hontanar de las perfecciones que conocemos en la experiencia. El hombre capta inmediatamente la realización limitada de la perfección, pero no su plenitud. Llega a ésta por vía de abstracción, operación de la mente que amplía los conocimientos inmediatos y permite saber que la perfección del fundamento no sólo excluye lo negativo de lo fundado, sino que incluye en sumo grado cuanto contiene de positivo [3].

Los diversos aspectos de este intrincado problema dictan los distintos capítulos que informan esta tercera parte. En primer lugar estudiaremos la realidad concreta de Dios y su cognoscibilidad. Abordaremos después el difícil tema del lenguaje teológico o alcance significativo de nuestras expresiones sobre Dios. En tercer lugar trataremos una serie de cuestiones referentes a la relación de Dios con el mundo: el panteísmo, la acción de Dios (creación, conservación, providencia), el hecho del mal y tipologías del ateísmo actual.

[3] Cf. MUCK, O., o.c., 182-187.

CAPÍTULO I

LA NATURALEZA DE DIOS. SU COGNOSCIBILIDAD

BIBLIOGRAFIA

DÍAZ, C., *Preguntarse por Dios es razonable*, ed.c., 217-296; GONZÁLEZ ALVAREZ, A., *Teología natural. Tratado metafísico de la primera causa del ser* (Madrid 1968), 343-359; JÜNGEL, E., *Dios como misterio del mundo* (Salamanca 1984), 137-143; 170-200; KASPER, W., *El Dios de Jesucristo* (Salamanca 1985), 125-126; 176-186; MUCH, O., *Doctrina filosófica de Dios* (Barcelona 1986), 179-196; STEENBERGHEN, F. VAN, *Dieu caché* (Louvain 1960), 189-230; TILLICH, P., *Teología sistemática* I (Salamanca 1981), 303-320.

I. SITUACION DEL PROBLEMA

Antes de abordar directamente el tema, conviene hacer algunas precisiones en torno al conocimiento en general. ¿Qué es conocer? Este problema, que fue planteado en los albores mismos de la filosofía y que se recrudeció en la Edad Moderna con Descartes y con Kant, es una cuestión fundamental subyacente en la búsqueda filosófica de Dios. Puesto que este concepto no está tomado directamente de la realidad, como la idea de hombre por ejemplo, la cuestión consiste en saber cómo es posible su formación y cuál es su contenido objetivo. Hay quien opta por una respuesta negativa afirmando «que el concepto de Dios no es un concepto empírico; que el hecho probatorio de su realidad no puede determinarse por consenso de subjetivismos; que una descripción de Dios no es posible si El no la ofrece, y a esto se denomina revelación» [4].

El problema del conocimiento intelectivo no es cuestión de experiencia ni de expresión lingüística, sino de conceptuación propiamente. O, lo que es lo mismo, de captar y expresar en categorías mentales la propia vivencia de la realidad. De ahí que el conocimiento intelectivo sea un proceso vital polifacético, no reductible a la mera abstracción conceptual ni a la simple experiencia, dotado de una dimensión personal innegable. Se diferencia del conocimiento experimental en que, además de estar afectado por la realidad sensible, es consciente de ello. Se trata, por tanto, de una acción reflexiva

[4] CORTINA, A., «A propósito de un libro sobre relaciones entre ciencia y religión», en *Anales Valentinos* III, 5 (1977), 168.

del sujeto que retorna del objeto hacia sí mismo cobrando conciencia de ello.

Los clásicos definieron este tipo de conocimiento como la vuelta completa del sujeto sobre sí mismo («reditio subjecti in seipsum»). En este retorno, el sujeto sabe que sabe, es decir, se conoce idéntico a sí mismo y distinto de lo demás. Se desprende de las cosas haciéndolas suyas, las domina y se independiza. Forja su libertad. Santo Tomás tuvo el acierto de describir este proceso como la advertencia que el cognoscente tiene de su adecuación a lo conocido. «Se conoce por el entendimiento en cuanto que el entendimiento vuelve sobre su acto, no sólo en cuanto que conoce este acto suyo, sino en cuanto que conoce su proporción con la cosa» [5].

El hombre, además de estar abierto a su propia realidad, lo está también a la de las cosas. No son dos aperturas distintas, sino una sola, cuya raíz es la instalación de uno y otras en el área misma del ser. Puede decirse por ello que la esencia del sujeto humano es apertura al ser en general. Con otras palabras, el hombre es espíritu. La trascendencia hacia el ser en general es su estructura fundamental [6]. De ahí que todo ser caiga en el área del entendimiento, en cuanto que éste conoce todo bajo la razón de ser.

Estos principios abren una pista hacia la cognoscibilidad de la naturaleza de Dios, ya que, como enseña Santo Tomás, cuanto más perfecto es un ser, mayor es el grado de su cognoscibilidad: «En la misma medida en que algo es ser, es cognoscible» [7]. Si la raíz del conocimiento intelectivo es la inmaterialidad y está en proporción directa con ella, habrá que convenir en que el Ser omniperfecto, absolutamente inmetarial, es lo más cognoscible.

Con esto no pretendemos afirmar que Dios *(Ipsum Esse)* sea objeto inmediato y adecuado de la inteligencia humana, sino que siempre que ésta conoce alguna cosa, lo conoce a El implícitamente, ya que lo positivo de las cosas es reflejo de su ser. «Todos los cognoscentes conocen implícitamente a Dios en cada cosa conocida» [8].

Esta idea es explicitada por los neotomistas actuales cuando afirman que todo juicio establece una relación de participación en el ser ilimitado, de modo que cada afirmación nuestra comporta una conformidad con el Entender arquetípico. «Aquello con lo que nos encontramos en identidad reflexiva es la actividad de Dios vista en su término efectivo y real. En el signo que es nuestra afirmación inteli-

[5] *De Verit.*, q.1, a.9 c.
[6] Cf. Rahner, K., *Oyente de la palabra* (Barcelona 1967), 55, 77.
[7] *In VIII Met.*, l.1, n.1304.
[8] *De Verit.*, q.22, a.2 ad 1.

gible y existente vemos participativamente lo significado mismo, Dios, y por ello sabemos el valor del signo» [9].

Algunos teólogos, como P. Tillich, han traducido este pensamiento en categorías tales como condicionalidad e incondicionalidad, llegando a afirmar que conocemos lo condicionado en la comprensión de lo incondicionado, ya que el conocimiento de lo condicionado implica a lo incondicionado como horizonte o clima de su posibilidad [10]. Todo esto denota en el hombre un poder cognoscitivo que lo eleva al conocimiento de un ser infinito, perfecto e incondicionado. Como escribe Kasper, el existente humano es el ser situado ante el misterio infinito en espera de su plena automanifestación. Mientras ésta llega, el hombre la anticipa de alguna manera en signos y palabras que le permiten conocer a Dios realmente [11].

II. HISTORIA DEL PROBLEMA

En el proceso histórico de esta cuestión se encuentran las pistas para su solución. Pero en sus mismos orígenes se advierten ya dos posturas divergentes incompatibles entre sí. Por una parte, el antropomorfismo o dogmatismo, que aplica a Dios las mismas categorías mentales que a las realidades mundanas, con sólo una diferencia de grado. Por otra, el agnosticismo, que rechaza todo intento de conocimiento positivo de la naturaleza divina debido a su total superioridad y trascendencia. La heterogeneidad de Dios respecto de las criaturas solamente permitiría un conocimiento negativo de su ser. Ambas líneas están presentes en la historia del pensamiento, pero, junto a ellas, aparece una corriente conciliadora que permite salvar el abismo entre la trascendencia de Dios y el alcance cognoscitivo del hombre.

Con independencia de lo que hemos dicho antes, exponemos a continuación lo más importante de estas corrientes.

1. Actitud dogmática y antropomórfica

Esta corriente no es propiamente filosófica. Guarda estrecha relación con el conocimiento intuitivo directo y, más que por cauces

[9] DEFÉVER, J., *La preuve réelle de Dieu. Etude critique* (Paris 153), 84.

[10] «La certidumbre de lo incondicional es la certidumbre fundamentadora, de la cual puede proceder toda duda, sin ser ella misma susceptible de duda alguna. Por lo tanto, el objeto de la religión no solamente es real, sino que también es el presupuesto con respecto a lo real»: TILLICH, P., *Filosofía de la religión* (Buenos Aires 1973), 57-58.

[11] Cf. KASPER, W., o.c., 142.

racionales, discurre por vías volitivas y afectivas, que hacen sentir la presencia de Dios. Está emparentada con determinados credos religiosos, especialmente con la Biblia, cuyas expresiones toma directamente. La experiencia de Dios prima sobre el conocimiento racional. W. James expresa de esta manera el sentido de este procedimiento:

> «Los límites últimos de nuestro ser se sumergen, a mi modo de ver, en una dimensión radicalmente otra, distinta del mundo sensible e inmediatamente "comprensible", llámese zona mística o zona sobrenatural... Dado que Dios es la denominación actual de la realidad suprema, daré a esta zona superior del universo el nombre de Dios» [12].

En la antigüedad, esta tendencia está representada por ciertos filósofos que, inspirados en el intuicionismo platónico y en la teoría agustiniana de la iluminación, proponen como meta de la inteligencia humana el conocimiento directo de Dios. Se trata de ir pasando de una visión imperfecta a otra cada vez más perfecta sin necesidad de intermediarios, de modo que el espíritu es llevado por su propio impulso hacia un valor absoluto que le es connatural. Semejante proceso desemboca en una visión en la que el hombre conoce a Dios como se conoce a sí mismo.

En algunos pasajes de las *Enéadas,* Plotino parece hacerse portavoz de esta corriente en cuanto que capta la presencia divina en la intimidad de las criaturas y defiende un contacto inmediato del alma humana con Dios. No obstante, Plotino acentúa la inexpresabilidad conceptual del Uno (Inefable), por lo que es considerado como uno de los representantes del agnosticismo, como veremos a continuación [13].

Aparte de algunos pensadores judíos medievales, que toman al pie de la letra las expresiones antropomórficas de la Biblia, ciertos filósofos y teólogos de la Edad Moderna, que conciben la fe teológica como adhesión al testimonio de Dios manifestado en un hecho histórico, mantienen un conocimiento adecuado de la naturaleza divina semejante al de las cosas. Tomada en este sentido, la fe proporciona al hombre sus primeros conocimientos y, por consiguiente, también el de Dios en toda su profundidad. Se trata de un conocimiento natural adecuado de la esencia divina. Exponente máximo de esta teoría es Spinoza, para quien no hay nada que no pueda ser conocido por el hombre. «La mente humana tiene un conocimiento adecuado de la eterna e infinita esencia de Dios» [14].

[12] JAMES, W., *The Varieties of Religions Experience. A Study in Human Nature* (London 1960), 506.

[13] Cf. ROLLAND, E., «L'intuition philosophique de Dieu», en *Sciences Ecclésiastiques* XIV (1962), 247-251.

[14] *Etica* II, pr.47 (Madrid 1975).

Además de Spinoza y de los defensores del racionalismo teológico, F. E. Jacobi (1743-1819) sostiene que, así como existe una intuición sensible, se da también una intuición de la razón, por la que se conocen los objetos trascendentes a la naturaleza, asegurando su realidad y su verdad. Dicha intuición es, para Jacobi, «la sombra del saber y querer divinos en el espíritu finito del hombre» [15]. El conocimiento de Dios obtenido por este procedimiento es tan completo como el que tenemos de las cosas por los sentidos externos. Dios «está presente (al hombre) por la senda del corazón como lo está la naturaleza en los sentidos externos» [16]. Por eso habla de «un ojo espiritual para los objetos espirituales que los hombres llaman razón» [17].

Esta misma línea es seguida por cuantos admiten la intuición de lo divino en sentido propio, como Schleiermacher, Otto y el mismo Scheler.

Aunque Hegel no acepta la tesis de Jacobi, porque reduce la fe cristiana a mero conocimiento racional, convierte a Dios, sin embargo, en objeto propio del pensamiento en cuanto tal. Llega a afirmar que el Absoluto es conocido inmediatamente por el espíritu humano mediante la negación de la finitud. Según Hegel, Dios consiste en la unidad del pensamiento y del ser, de lo finito y lo infinito. Su esencia no es otra cosa que «la negación de la negación» o espíritu y, por consiguiente, cae todo El dentro del área del conocimiento humano, pues, al convertirse la negación de lo finito en afirmación, el ser infinito o Absoluto se hace patente al espíritu.

> «Dios es Dios —afirma en la *Enciclopedia*— únicamente en cuanto que se conoce a sí mismo; su autoconocimiento es además su autoconocimiento en el hombre y el *saber* del hombre *sobre* Dios, el cual pasa a ser autoconocimiento del hombre en Dios» [18].

En *El concepto de religión* añade:

> «En el espíritu, junto con la conciencia de sí mismo, se da la conciencia de Dios. Ella implica así que el contenido supremo, religioso, se revela al hombre en el espíritu mismo, que el espíritu se manifiesta en el espíritu, que la fe tiene sus raíces en la intimidad más profunda de mi personalidad, que mi intimidad resulta inseparable de ella —este principio general... intuición inmediata, saber en mí, que en modo alguno proviene de afuera— Dios, revelándose de este modo, se ha manifestado por sí mismo. Entonces ya no hay nada oculto en El; Dios ha manifestado lo que El es: toda su naturaleza ha

[15] JACOBI, F. E., *Werke* (Leipzig 1816), 55.
[16] Ib., 120.
[17] Ib., 74.
[18] HEGEL, W. F., *Enzyclopädie*, en Gämtliche Werke, 6 (Stuttgart 1968), 374.

pasado a la manifestación y se ha puesto a la conciencia a modo de objeto»[19].

En una palabra, conocer a Dios en sí mismo es, para Hegel, la meta de la sabiduría humana. No hay que renunciar a penetrar en el misterio de Dios y, en contra del agnosticismo imperante, hay que afirmar que desconocer la naturaleza divina es, negar el pensamiento mismo.

Por otros caminos, H. Bergson, que defiende la intuición como «visión directa del espíritu por el espíritu»[20], admite el conocimiento completo de la esencia divina en virtud de una intercomunicación espiritual entre el hombre y Dios. No tenemos dificultad para comprender el Absoluto, ya que estamos en continuo contacto con El, pudiendo acceder a su esencia por una iluminación directa. El alma «se detiene, como si escuchara una voz que la llama. Después se deja llevar directamente hacia adelante. Sobreviene entonces un inmenso gozo, un éxtasis en el que es absorbida en el resplandor que la envuelve: Dios está allí y ella en El. Nada de misterio. Los problemas se desvanecen, las oscuridades se disipan; es una iluminación»[21].

También Max Scheler, que concibe el conocimiento como participación y comunión efectiva de esencias espirituales o de personas, sostiene que el hombre conoce plenamente a Dios debido a una inserción de la persona en la persona y del espíritu en el espíritu. Tal inserción no se debe tanto al esfuerzo del hombre como a la atracción de Dios, que lleva hacia sí al espíritu creado mediante un saber comunicado o evidencia interior en la cual se patentiza. «Todo conocimiento *religioso* de Dios es también un conocimiento por medio de Dios, respecto a la forma en que se recibe este mismo saber»[22]. Con ello pretende decir que Dios se manifiesta inmediatamente al sujeto sin necesidad de un proceso demostrativo, sino a través de una disposición natural que le permite captar en un solo acto su existencia y su esencia con los atributos principales. Con un acento panteísta innegable, Max Scheler llega a decir que el principio del universo o ser absoluto se *«aprehende* inmediatamente y se *realiza* en el mismo hombre, el cual, como ser vivo y ser espiritual, es sólo un *centro parcial del impulso y del espíritu* del "ser subsistente por sí"»[23].

[19] ID., *El concepto de religión* (México 1981), 102, 246. También 190s, 241s. *Lecciones sobre las pruebas de la existencia de Dios* (Madrid 1970), 61-70.

[20] BERGSON, H., *La pensée et le mouvement:* Oeuvres (Paris 1970), 1278-1279. Trad. cast., Madrid 1963.

[21] ID., *Les deux sources de la morale et de la religion*, ed.c., 1174.

[22] SCHELER, M., *De lo eterno en el hombre. La esencia y los atributos de Dios* (Madrid 1940), 72.

[23] Ib., *El puesto del hombre en el cosmos* (Buenos Aires 1960), 137.

2. Corriente agnóstica

En el polo opuesto de la postura anterior se sitúa el agnosticismo esencial. Al acentuar la trascendencia divina y su desemejanza con la realidad creada, esta corriente niega cualquier forma de conocimiento positivo de su esencia. Defiende que los nombres atribuidos a Dios no son más que simbólicos, pero no expresan nada de su realidad esencial.

Representante principal de esta tendencia fue en la antigüedad Plotino (205-270), como indicábamos antes. Sin entrar en una exposición detallada de su pensamiento, del que dimos cuenta en otra parte, nos limitamos a recordar aquí que este filósofo sitúa a Dios (el Uno) por encima de la inteligencia y del ser. En consecuencia, carece de toda determinación y no puede atribuírsele ninguna de las perfecciones que descubrimos en los seres. Su naturaleza sólo es expresada por conceptos negativos, resultado de rechazar lo que percibimos en las cosas. «Para ver lo que existe más allá de lo inteligible hay que prescindir de todo lo inteligible; gracias a lo inteligible se conoce la existencia de este término supremo; pero, para saber qué es, hay que abandonar lo inteligible... Este nombre de *Uno* quizás no contiene más que la negación de lo múltiple...; pero finalmente hay que negar incluso este atributo» [24].

Este agnosticismo esencial reaparece, con algunas modificaciones, en la Edad Media en la obra del filósofo judío Maimónides (1135-1204). Para este pensador, los nombres que designan a Dios no guardan ninguna relación con aquellos con los que nombramos a las criaturas. Tienen un sentido completamente negativo y, lejos de manifestar su esencia, expresan solamente su causalidad. Hay comunidad de nombres ciertamente, pero no de significado. «Entre estos atributos que afirmamos de Dios y los nuestros no hay absolutamente ninguna especie de comunidad de sentido», porque «El solo percibe lo que es» [25].

Además de algunos filósofos de los siglos XIV y XV, en los que predomina el sentido espiritual y místico de la realidad, la sistematización del agnosticismo esencial de Dios se debe a la filosofía moderna, influenciada indudablemente por el nominalismo de Guillermo de Ockam. La base de esta doctrina es la equivocidad radical entre el ser de Dios (causa primera) y las criaturas (efectos). Expresa en el nominalismo, esta equivocidad aparece tácitamente en las diversas formas que reviste el agnosticismo esencial de esta época.

[24] *Enéadas*, V, l.5, c.6 (Madrid 1964-1965).

[25] Maimónides, M., *Guía de los descarriados*, I, c.50 (Madrid 1950).

Limitamos nuestro comentario a los filósofos más representativos de clara inspiración kantiana.

Sabido es que, para Kant, conocer significa informar, en el sentido de aplicar las categorías del entendimiento a los datos empíricos. En la base de todo conocimiento existe, por tanto, un dato, cuya existencia viene determinada por la relación que guarda con la experiencia. Por eso el conocimiento objetivo únicamente se extiende a aquellos objetos que están en conexión real con el dato inicial. Ahora bien, como Dios no se relaciona con lo dado experimentalmente, no puede ser alcanzado por vía intelectiva ni en su existencia ni en su esencia. Es una mera idea *a priori,* cuyo contenido objetivo real nos está vedado por carecer de la correspondiente experiencia. «Sostengo que todos los intentos de un uso meramente especulativo de la razón respecto de la teología son totalmente estériles y, por su índole intrínseca, nulos y vanos» [26]. En su obra *La religión dentro de los límites de la mera Razón* afirma expresamente que «para nosotros no se trata tanto de saber qué es Dios en sí mismo (su naturaleza), sino qué es para nosotros como ser moral» [27].

Influenciados por este pensamiento, los modernistas de finales del siglo XIX y primera mitad del XX, entre los que sobresalen Loisy, Laberthonière y Le Roy, niegan el conocimiento objetivo de la esencia de Dios por vía especulativa, admitiendo en su lugar un saber práctico sobre la misma. Se apoyan en la carencia de actos suyos ofrecidos a la experiencia humana que permitan elaborar un verdadero concepto de su ser. Lo que el hombre sabe de Dios no es más que lo que conoce de sí mismo en el cumplimiento y satisfacción de sus exigencias radicales. Es fruto de un sentimiento interno que lo impulsa a hablar de Dios en la prolongación de sí mismo.

A. Loisy (1857-1940) defiende la mutabilidad y relatividad de la verdad, la cual evoluciona con el hombre mismo, de modo que sólo es verdad para él, aunque sea ésta una condición sin la cual no sería tal verdad. Por tanto, el conocimiento de Dios es meramente simbólico y relativo, pero no conceptual ni expresivo de su esencia [28].

L. Laberthoniére (1860-1932) sostiene, por su parte, la dimensión vivencial de la verdad, en el sentido de que ésta no tiene por objeto una realidad externa al sujeto, sino el contenido de su propia vida íntima. Por lo que se refiere al conocimiento de Dios, «su verdad ha de ser vivida desde la misma experiencia del sujeto», sin reflexión posible sobre ella [29].

[26] KANT, M., *Crítica de la Razón pura,* II (Buenos Aires 1976), 277.
[27] ID., *La Religión dentro de los limites de la mera Razón* (Madrid 1969), 139-140.
[28] Cf. LOISY, A., *L'Evangile et l'Eglise* (Paris 1971), 87s.
[29] LABERTHONIÈRE, L., *Oeuvres,* I (Paris 1933), 1-2.

E. Le Roy (1870-1954), acérrimo defensor de la intuición bergsoniana, rechaza el proceso conceptual y discursivo como forma válida de conocimiento, defendiendo, en su lugar, el contacto directo y penetrante de la realidad en su continuo y concreto devenir. «Conocer es penetrar hasta el nervio vital de la realidad captada en su movimiento de generación íntima, en vez de quedarse de puertas afuera, como nos deja el análisis por conceptos, limitándose a abordarlo a distancia y a tomar ciertas vistas parciales e instantáneas» [30].

Con estos principios ante los ojos, la afirmación de Dios no es, para Le Roy, más que el reconocimiento de la exigencia moral. Propiamente no tenemos conocimiento de Dios, sino intuición de su realidad en la acción moral que realizamos. «La afirmación de Dios es la afirmación de la realidad moral, una realidad autónoma, independiente e irreductible, que es, al mismo tiempo, la realidad fundamental» [31].

Común a estos autores es el convencimiento de la incognoscibilidad de Dios por vía conceptual, hasta el punto de convertir sus expresiones en meros símbolos. Estos, más que manifestar lo que es Dios realmente, significan el sentimiento eticorreligioso del hombre. De esta manera se abre el camino a la inefabilidad de Dios, de la que hablaremos en el capítulo siguiente [32].

III. CONOCIMIENTO DE LA NATURALEZA DIVINA

Para dar con la clave de este conocimiento es preciso analizar el proceso cognoscitivo del hombre y las formas de manifestarse Dios en el mundo. En este aspecto ha sido Santo Tomás uno de los que han llegado a conclusiones verdaderamente importantes.

En su respuesta al agnosticismo de Maimónides, el Aquinate, manteniendo intacta la trascendencia divina, distingue entre las perfecciones propias de Dios como expresiones de su esencia y el modo objetivo de su realización y cumplimiento. Mientras que las perfecciones esenciales divinas, y, por lo mismo, su naturaleza, son accesibles a un conocimiento positivo mediante la analogía, los modos de su realización solamente pueden ser conocidos negativamente, ya que no se cumplen en la experiencia.

Dos son los pivotes sobre los que gira la doctrina tomasiana: el principio de causalidad y el principio de analogía. Según el primero,

[30] Le Roy, E., *La pensée intuitive*, I (Paris 1929-1930), 145.

[31] Id., *Le problème de Dieu* (Paris 1929), 105.

[32] La actitud modernista es condenada por Pío X en la encíclica *Pascendi* de 1907 (D.3475, +2072), y en el *Juramento antimodernista* de 1910. Pío XII reasume la doctrina de su predecesor en la encíclica *Humani generis*, de 1950 (D.3875, +2305).

el ser de la causa se refleja en el efecto («Omne agens agit sibi simile»); el segundo enseña la semejanza o identidad parcial entre los seres relacionados.

La epistemología tomasiana hace consistir el conocimiento intelectivo en la captación mental de la cosa por el espíritu humano, abierto esencialmente a la realidad («Habere formam alterius»). Pero en esa captación cabe distinguir dos modos. Uno propio, si la forma es tomada directamente de la cosa misma o de otro objeto que la expresa totalmente, y otro impropio e indirecto, si la forma no es tomada del ser que pretendemos conocer, sino de otro que la refleja parcial e inadecuadamente [33].

Aplicando estos principios al conocimiento de Dios, Santo Tomás advierte que el hombre no capta su forma de Dios mismo, pues no es una realidad que tengamos delante. Tampoco de otro ser que lo refleje totalmente, pues nada distinto de Dios puede representarlo adecuadamente. Por tanto, conocemos a Dios *per formam alienam*, es decir, tomando su contenido intelectivo de otros seres en los que se encuentra expresado parcial e inadecuadamente. Lo captamos en las criaturas como efectos que guardan con El una semejanza de tipo causal. Por eso es legítimo afirmar que cabe un conocimiento positivo de las propiedades divinas y, a través de ellas, de la esencia, a partir de las perfecciones ontológicas de los seres creados [34].

Se trata ciertamente de un conocimiento imperfecto e inadecuado, pero positivo y real. Lo primero, porque el saber humano comienza por los sentidos y ningún sensible expresa enteramente la deidad, y lo segundo, porque el efecto es siempre semejante a la causa, con la que guarda una relación innegable de orden ontológico [35]. El punto de articulación es el hecho de la causalidad [36].

Santo Tomás tiene otra razón para avalar el conocimiento positivo de Dios. Es el hecho de que toda negación se funda siempre en una afirmación. Lo negativo está en función de lo afirmativo; es el rechazo de lo positivo; pero mal se puede rechazar algo que no se conoce de alguna manera. Por eso, si «el entendimiento humano no conociera afirmativamente nada de Dios, nada podría negar de El.

[33] TOMÁS, STO., *In Boeth. de Trinitate*, q.1, a.2 y 3.

[34] *De Pot.*, q.7, a.5.

[35] «Nuestro conocimiento natural comienza por los sentidos... Porque las criaturas sensibles son efectos que no adecuan el poder de la causa. De ahí que el poder total de Dios (su ser pleno) no pueda ser conocido desde el conocimiento de las cosas sensibles»: I, q.12, a.12.

[36] «Pero porque son sus efectos que dependen de la causa, desde ellos podemos llegar a conocer a Dios y aquello que le conviene necesariamente, en cuanto que es la causa primera de todo»: I, q.12, a.12.

Pero no conocería nada si cuanto se dice de El no se verificara en El afirmativamente» [37].

Toda la doctrina tomasiana queda compendiada en estos dos textos en los que se distingue netamente el *id quod est* del *secundum quod est*, la *res significata per nomen* y el *modus significandi.*

El primer texto dice así:

> «Dionisio enseña que tales nombres pueden ser afirmados de Dios y negados de El; afirmados en cuanto a la noción que significan, y negados a causa del modo de significación» [38].

En el segundo leemos:

> «Respecto a los términos que atribuimos a Dios, hay que considerar dos cosas, a saber: las mismas perfecciones expresadas por estos términos, como la bondad, la vida y las demás, y el modo como son significadas. En cuanto a lo que significan estos términos, se aplican a Dios en sentido propio, con más propiedad incluso que a las criaturas, y a El le convienen en primer lugar. Pero, en cuanto al modo de significar, no se aplican propiamente a Dios, ya que su modo de significación es el que corresponde a las criaturas» [39].

En una palabra, según la epistemología tomista, el hombre puede conocer positivamente *qué es* Dios, pero no *cómo es* [40].

Decíamos más arriba que la clave de la doctrina tomasiana es la teoría de la analogía y el principio de causalidad. De este último tuvimos ocasión de hablar detenidamente en otro lugar de este libro. En cuanto a la analogía, la filosofía escolástica enseña su necesidad y el alcance significativo de sus principios en orden a establecer el estatuto epistemológico del ser. Ni que decir tiene que el concepto ser, lo mismo que su formalidad, no se refiere unívocamente a Dios y a las criaturas, pues entre ambos extremos media la misma distancia que entre lo infinito y lo finito, que entre la plenitud y lo participado. Pero tampoco existe equivocidad o total desigualdad, ya que se trata del mismo ser, pero poseído en distinto grado. A saber, lo infinito de Dios es finito en las criaturas, la plenitud ontológica de Dios es participada por las criaturas por vía de causalidad. Significa esto que los términos ser, bondad, verdad, etc., aplicados a Dios y a las criaturas, no son meros signos convencionales dotados solamente de valor simbólico, sino expresiones de realidades objetivas positivas que guardan cierta unidad fundada en la acción creadora de Dios. Esta acción tiende un puente entre los seres y Dios por el que

[37] *De Pot.*, q.7, a.5.
[38] *C.Gent.*, l.1, c.30.
[39] I, q.13, a.3.
[40] I, q.13, a.12 ad 1.

pasamos de una orilla a la otra, aunque la ribera de allá supere completamente a la de acá [41].

Para adentrarse en la otra orilla, en Dios, Santo Tomás recorre todo un camino compuesto de tres tramos complementarios. Son las conocidas vías de afirmación, de remoción y de sublimación o eminencia. Mediante un proceso de depuración de las perfecciones limitadas de las cosas, este camino permite acceder al conocimiento de la esencia divina misma. Primeramente se atribuye a Dios todo lo positivo descubierto en las cosas; después se niega la limitación propia de la finitud, para reconocer, finalmente, el modo sobreeminente e infinito de las perfecciones del Absoluto. Estas son sus palabras:

> «Esas cosas se dicen de Dios de tres maneras. Primero afirmativamente, de modo que digamos que Dios es sabio; lo cual puede decirse de Dios porque hay en El la semejanza de la sabiduría que fluye de El. Pero como en Dios la sabiduría no está como la entendemos nosotros y la mostramos, puede negarse de verdad, de modo que se diga que Dios no es sabio. De nuevo, puesto que la sabiduría no se niega de Dios porque carezca de ella, sino porque está en El de un modo más eminente de como se dice y se entiende, por eso hay que decir que Dios es supersabio» [42].

La conclusión a que da pie la doctrina tomasiana es la siguiente: tenemos un conocimiento positivo de la naturaleza de Dios, pero imperfecto e inadecuado según lo reflejan las criaturas, hechuras suyas. Cuando decimos que Dios es ser, bueno, padre, etc., sabemos positivamente lo que significan esas expresiones referidas a Dios, pero no alcanzamos a comprender el modo de serlo debido a la heterogeneidad respecto del mundo. Consciente de esta limitación, el mismo Santo Tomás admite que no podemos conocer a Dios en esta vida como es en sí mismo [43].

Ello nos pone a las puertas del misterio del que hablan la fenomenología y la historia de la religión, consecuencia ineludible de la infinitud de Dios, como advirtió en su día San Agustín («Si lo comprendes, no es Dios»). Un misterio no sólo relativo y para la condición temporal del hombre, sino absoluto y en sí mismo, en el sentido de que siempre es más de lo que podemos saber de El. Dios no se

[41] «Conocemos de El su relación a las criaturas, puesto que es causa de todas; y la diferencia de las criaturas respecto de El, porque no es nada de aquellas cosas causadas por El, y porque éstas no se separan de El por defecto suyo, sino porque las sobrepasa»: I, q.12, a.12.

[42] *De Pot.*, q.7, a.5 ad 2; I, q.13, a.8 ad 2.

[43] «En esta vida no podemos conocer la esencia de Dios como es en sí; pero la conocemos según está representada en las perfecciones de las criaturas»: I, q.13, a.2 ad 3.

agota en sus manifestaciones ni en su presencia, porque, sin caer en el irracionalismo, no es un «objeto» para el conocimiento, sino que permanece «inexpresablemente elevado» (D. 1782) sobre la categoría de la objetividad y sólo por analogía puede insertarse en la categoría de ser y de persona [44].

A pesar de todo lo que acabamos de decir, un interrogante queda en pie: ¿Cómo es posible que el hombre se plantee el problema del conocimiento de Dios sin algún reflejo presencial en la realidad empírica que actúa como su mediación misteriosa? Para responder a esta pregunta hay que evitar tres escollos. Primero, no se puede tomar la mediación por presencia objetiva (Dios no está presente en las cosas como es en sí mismo); segundo, no cabe una relación cognoscitiva directa o intuición de Dios en esta vida; tercero, la falta de inmediatez no es pura y simple ausencia. Para el que piensa la realidad, ésta es «sacramental», esto es, significativa de algo distinto, en cuanto que manifiesta de algún modo un poder superior o realidad por excelencia sin la que ella no podría ser. Aquí radica, en último término, el sentido y valor de las hierofanías de las que se ocupan la fenomenología y la historia de las religiones. Podemos decir también que es ésta la clave del conocimiento de lo que Dios es realmente.

IV. DIOS: SER Y PERSONA

1. **Dios es ser**

La filosofía tradicional ha concebido a Dios como el ser en sí subsistente *(Ipsum esse per se subsistens)*, y no como un ente junto a los demás; ni siquiera infinitamente elevado por encima de ellos. Considerarlo como superlativo equivale a reducirlo a un ente más de la serie de las realidades finitas. Dios es el ser sin más; el fondo y poder de lo real o realidad radical por excelencia. La infinita oposición y distanciamiento de la nada. Es acto puro, cuyo conocimiento por parte del hombre no puede ser más que analógico, como acabamos de ver.

Teólogos de la talla de P. Tillich llaman simbólico a este conocimiento y no meramente significativo, en cuanto que el símbolo apunta realmente hacia lo divino, porque guarda una relación positiva con él. En efecto, toda aserción concreta acerca de Dios utiliza un segmento de la experiencia finita que trasciende para decir algo de Dios. Según Tillich, el segmento de la experiencia finita que nos

[44] Cf. BALTHASAR, U. VON, *El problema de Dios en el hombre actual* (Madrid 1960), 240.

lleva a Dios «se convierte en un símbolo, ya que una expresión simbólica es aquella cuya significación propia es negada por aquello hacia lo que apunta. Pero es afirmada asimismo por él, de modo que esta afirmación es lo que confiere a la expresión simbólica una base adecuada para apuntar hacia más allá de sí misma» [45].

En este sentido, el conocimiento simbólico coincide con el analógico de los clásicos, pues no expresa algo irreal o metafórico, meramente imaginativo, sino el poder de lo real o realidad como tal exigida por las realidades finitas que conocemos.

El problema se plantea a hora en estos términos: ¿Cómo es el ser, puesto que hay entes? Indudablemente se trata de la cuestión filosófica del último fundamento de la realidad, planteada ya por los griegos cuando buscaban el principio de todo, el αρχη παντων.

Los filósofos medievales, de manera especial los escolásticos, inspirados en la Biblia y asumiendo las conclusiones de la filosofía griega, propusieron una definición de Dios que ha pasado a la posteridad.

Tomando al pie de la letra la manifestación que Dios hace de sí mismo a Moisés, recogida en el Exodo (Ex 3,14) y traducida en la Vulgata por «Ego sum qui sum» (Soy el que soy), estos filósofos, teólogos en su mayoría, convierten estas expresiones en enunciado ontológico y definición esencial de Dios. Conciben a Dios como «el que es», o el ser sin más.

Semejante concepción, sustentada ya por Filón de Alejandría y mantenida posteriormente por San Atanasio y San Agustín, es la base en la que fundamenta después la Escolástica medieval su sistema filosófico y teológico [46].

Concretamente Santo Tomás equipara el Dios de la Biblia al *ser por sí,* en el sentido de que el ser es la realidad más perfecta y universal. Cuanto más ilimitada es esta formalidad, más conviene a Dios, puesto que, por definición, carece de todo límite, lo mismo que el ser no recibido en nada distinto de él, el *esse irreceptum* o acto puro [47]. Por eso define a Dios como el «ser por sí subsistente» o ser plenamente idéntico a sí mismo y por esencia [48]. «Dios solo es su *esse*: en todas las demás realidades la esencia se distingue del *esse.* De aquí se sigue, evidentemente, que Dios solo es el Ser por esencia, mientras que las demás realidades son seres por participación» [49]. Explicando esta afirmación, dice que «en Dios su quiddidad es su

[45] TILLICH, P., *Teología sistemática* I (Salamanca 1981), 308.
[46] Cf. KASPER, W., o.c., 124ss.
[47] «El acto que no existe en ninguna cosa, no es limitado por nada»: *C.Gent.,* I.1, c.43.
[48] I, q.44, a.1.
[49] I, q.61, a.1.

esse mismo, por eso el nombre que viene del *esse* le designa propiamente y es su nombre propio» [50].

En los textos siguientes aparece el fundamento ontológico de esta doctrina.

> «Hay que afirmar que el *esse* es lo más perfecto que hay, pues con referencia a toda realidad desempeña la función de acto. En efecto, ninguna cosa tiene actualidad sino en cuanto que es. De lo que se sigue que el mismo *esse* es la actualidad de todas las cosas y de las formas mismas» [51]. «Todo acto inherente a un sujeto recibe limitación de aquello en que está, porque lo que está en otro está en este sujeto según la medida de este último. ... Pero Dios es acto que no existe en manera alguna en un sujeto... Por tanto, es él mismo infinito» [52]. «Siendo así que el ser divino no es recibido en nada, sino que él es su ser subsistente, está claro que el mismo Dios es infinito y perfecto» [53].

Porque es el ser mismo por esencia e imparticipado, Dios es el origen y fundamento de todo cuanto existe y se mantiene por encima de la serie de los entes finitos que forman el mundo. No se inscribe en un área ontológica que lo engloba a El juntamente con el mundo, sino que guarda una superioridad infinita sobre toda la realidad mundana. Es plenitud de ser de la que participan todos los seres en su dimensión de realidad. De ahí su trascendencia, por una parte, y su inmanencia o presencia activa en el orden de lo creado, por otra [54].

De la definición de Dios como plenitud de ser *(Ipsum esse subsistens)* se derivan todas sus propiedades o atributos, que no se distinguen realmente de su esencia, pero que nosotros, en virtud de su infinitud y de nuestra limitación intelectiva, las concebimos distintas [55].

Algunos de los sucesores de Santo Tomás tradujeron su concepto de *Ipsum esse subsistens* por *aseitas* (aseidad), significando con ello no sólo su independencia absoluta respecto de cualquier otro ser y causa, sino su autorrealidad principalmente. *Aseitas* o *ser a se* significa que Dios existe exclusivamente en sí mismo y desde sí mismo como realidad incondicional y plenitud de ser.

De todas formas, la negatividad implicada en el término *aseitas* no expresa convenientemente la realidad positiva que comporta el ser pleno o *Ipsum esse subsistens*. Por eso los intérpretes más fieles

[50] *I Sent.*, 8, q.1, a.1.
[51] I, q.4, a.1 ad 3; De Pot., 7, q.2, a.9.
[52] *C. Gent.*, l.1, c.43.
[53] I, q.7, a.1.
[54] Cf. I, q.8, a.1.
[55] Cf.I, q.9, a.1s; q.10, a.1.

a Santo Tomás adoptan esta última forma como definición metafísica de Dios [56].

Conviene recordar que *Ipsum esse subsistens* no equivale a estaticidad e inmovilismo. Es, más bien, dinamismo y operatividad, actividad incesante, cuya expresión más exacta es el conocer infinito y, por consiguiente, la vida en grado sumo; el espíritu como plena coincidencia consigo mismo y total autotransparencia, resultado de su inmaterialidad. Se trata de una operación absolutamente inmanente que no tiene lugar en el tránsito de las posibilidades a su hacerse realidad, sino que es la plenitud de ser en identidad completa de ser y de obrar.

Haciéndose eco de la definición aristotélica de Dios como pensamiento que se piensa a sí mismo *(noésis noéseos)*, el mismo Santo Tomás identifica a Dios con su conocer. «Su ser no sólo está en conformidad con su entendimiento, sino que es también su mismo entender» *(Ipsum suum intelligere)* [57]. Es, por consiguiente, la verdad primera, en la que conoce su propia esencia y todas las demás cosas como participaciones de la misma [58]. Por eso puede hablarse de ciencia divina como conocimiento de su propio ser y de todas las cosas en él. El fundamento último es su completa inmaterialidad [59] y la identidad total consigo mismo, sin el menor atisbo de potencialidad o paso de un estado a otro [60].

El objeto propio y adecuado de su conocimiento es El mismo, mientras que los demás seres son contemplados en y desde la esencia divina. «Las demás cosas no las ve en ellas mismas, sino en sí mismo» [61]. A este conocimiento lo llama ciencia de *visión*, distinguiéndola de la de *simple inteligencia* con la que conoce los posibles y futuros contingentes [62]. Los escolásticos posteriores entablaron una larga discusión sobre el medio y el modo como Dios conoce estos futuribles, en la que no entramos ahora.

Interesa destacar, no obstante, la importancia que algunos comentaristas han dado al conocimiento divino hasta convertirlo en el elemento constitutivo formal de su ser o esencia metafísica, olvidando que el conocer es un derivado de la inmaterialidad propia del acto puro y ser subsistente. Pertenece al orden del obrar, el cual es ya derivado y consecutivo. Ni como sustancia intelectiva (Cayetano), ni

[56] Cf. KASPER, W., o.c., 178-179.
[57] I, q.16, a.5.
[58] «Su entender es la medida y la causa de todo otro ser y de todo otro entendimiento»: I, q.16, a.5.
[59] I, q.14, a.1.
[60] I, q.14, a.4.
[61] I, q.14, a.5.
[62] I, q.14, a.9.

como entender radical o potencia intelectiva, ni como intelección subsistente (Juan de Santo Tomás, Salmanticenses), el conocer de Dios puede ser tenido por constitutivo formal metafísico del ser de Dios, ya que supone un elemento previo como sujeto y objeto del mismo.

Es legítimo concluir que, si el ser no es un añadido, sino lo fundamental y constitutivo, porque es acto puro y perfección absoluta de donde dimana toda perfección, la esencia divina es simplemente ser, de modo que Dios es el mismo ser subsistente *(Ipsum esse subsistens).* Quiere decir esto que Dios está más allá de las categorías de esencia y existencia y, por lo mismo, no debe ser identificado con la esencia universal o forma de todas las formas (panteísmo). Tampoco puede ser concebido como un existente supremo o cabeza de fila de los entes (onto-teología). Es el ser en sí, pero no un ser.

Esta doctrina ha sido traducida en términos de hoy por X. Zubiri, para quien la esencia de Dios consiste en ser realidad absolutamente absoluta. Por eso «está por elevación allende no sólo la diferencia de esencia y existencia, sino también allende su presunta identidad» [63]. Es realidad una y única, a la que llegamos por ser fundamento de todas las cosas reales, en cuanto reales, que forman un único mundo. Ahora bien, Dios como fundamento de este mundo uno no puede ser más que uno y único [64].

Al mismo tiempo, la realidad absoluta es completa concreción y en modo alguno entidad genérica o vaporoso absoluto, sino realidad que se autoposee por completo. Autoposesión que se traduce en autodominio, autopresencia y actualidad plena; términos todos ellos que denotan verdadera personalidad [65].

No es otra cosa lo que enseña P. Tillich al afirmar que Dios es el fondo incondicionado y absoluto de la realidad hacia el que apuntan todas las realidades:

> «Puesto que Dios es el fondo del ser, es asimismo el fondo de la estructura del ser. No está sujeto a esta estructura, es la estructura la que se apoya en él... Dios ha de ser aprehendido cognoscitivamente a través de los elementos estructurales del ser en sí. Estos elementos lo convierten en un Dios vivo, un Dios que puede ser la preocupación concreta del hombre, y nos hacen capaces de usar unos símbolos de los que sabemos que apuntan al fondo de la realidad» [66].

Las apreciaciones de X. Zubiri y de P. Tillich acerca de Dios, como realidad absoluta concreta y fondo inconfundible del ser, ayu-

[63] ZUBIRI, X., *El hombre y Dios* (Madrid 1984), 166.
[64] Cf. Ib., 166-167.
[65] Cf. Ib., 168ss.
[66] TILLICH, P., o.c., 307.

dan no poco a comprender la definición de Santo Tomás como *Ipsum esse subistens* distinto del *ens commune.* A partir de esta diferencia, la definición propuesta por el Aquinate está más cerca del concepto heideggeriano del ser que lo que éste pudo pensar. No hay motivos para creer que Santo Tomás *ontifica* a Dios, convirtiendo su pensamiento en *onto-teología,* como indebidamente supuso Heidegger [67]. Las consideraciones que preceden lo desmienten claramente.

Tampoco el concepto de bien suplanta al de ser en la definición de Dios, como pretende Lévinas en un claro desplazamiento de la ontología hacia la ética. Un Bien transcategorial, supratemporal y transentitativo, valor supremo, «que se nombra por abuso del lenguaje. Valor que se llama Dios» [68]. Un Bien de esta índole estaría en el origen de todo y no sería producido por nada; sería la *an-arquía* (sin principio) anterior al comienzo y a la libertad misma [69]. Definiría adecuadamente la esencia de Dios, y el hombre lo captaría por el sentido de responsabilidad ética y de solidaridad, pero no por vía intelectiva.

Pero un bien de esta índole plantea los siguientes interrogantes: ¿Puede prescindirse del Ser para quedarse con el Bien? ¿La formalidad entitativa no es anterior a la de bondad? ¿Acaso no es su fundamento y raíz? Anteponer el Bien al Ser, ¿no equivale a negar la obvia realidad desde la que el sujeto mismo puede enfrentarse a la bondad para aceptarla o rechazarla? ¿La negación del Bien por el hombre no conduce a un nihilismo absurdo contradictorio con las leyes del pensamiento? [70].

De la concepción de Dios como ser subistente se llega a su absolutez. Dios es una realidad absolutamente absoluta, decía Zubiri, porque es el ser mismo no recibido en nada distinto de él *(esse irreceptum)* o plenitud pura y originaria. Dicho de otra manera, Dios no es la realización de una esencia determinada, sino la realización original e infinita de sí mismo, en la que se cumplen y se agotan todas las posibilidades puras de ser [71]. Es el hontanar de todas sus perfecciones y propiedades también absolutas, como la simplicidad, la actualidad, la inmensidad, la espiritualidad, la libertad, el amor, etc. «Actualizado como vida —escribe P. Tillich—, el ser en sí halla su plenitud como espíritu»... «Dios como viviente es Dios realizado en sí mismo y, por ende, espíritu» [72].

[67] HEIDEGGER, M., *Identität und Differenz* (Pfullingen 1957), 70ss.

[68] LÉVINAS, E., *Humanismo del otro hombre* (México 1974), 47.

[69] ID., *De otro modo que ser o más allá de la esencia* (Salamanca 1987), 211.

[70] Cf. DÍAZ, C., o.c., 314.

[71] Cf. CORETH, E., *Metafísica. Una fundamentación metódico-sistemática* (Barcelona 1964), 414.

[72] TILLICH, P., o.c., 320.

Precisamente la vida espiritual y personal, con su característica específica, la libertad, es la definición de Dios mejor aceptada en el ámbito de la filosofía moderna y contemporánea.

2. Dios, ser personal

A diferencia de la metafísica clásica, que concibe la libertad como expresión y derivación del ser subsistente, la filosofía contemporánea parte del hombre, en cuya forma de existencia inteligente y libre hace consistir el ser. El giro copernicano emprendido por Kant y proseguido por Fichte cobra especial relieve en K. Jaspers, M. Heidegger y J.-P. Sartre. Según estos filósofos, la realidad no se entiende ya desde la sustantividad del mundo, objetiva y estática, sino desde la ex-sistencia humana como proceso dinámico de realización al filo de la libertad [73].

Este nuevo enfoque acentúa determinados aspectos del ser de Dios que no aparecen suficientemente explicitados en los clásicos. Uno de ellos es el aspecto personal de Dios. Pero, por no haber entendido convenientemente el contenido ontológico de la persona, reduciéndola a la simple correlación con otros *tús* humanos, estos pensadores, de manera particular Fichte y Jaspers, niegan esta dimensión a Dios (Fichte) o prefieren concebirlo como realidad *suprapersonal,* englobante supremo de todo lo real (Jaspers) [74]. Es lo mismo que hicieron antes los panteístas J. Bruno y B. Spinoza, y en la antigüedad remota el monismo religioso de Asia (hinduismo y budismo).

Pero, analizando detenidamente la definición clásica de Boecio de persona («Sustancia individual de naturaleza racional»), reasumida posteriormente por la Escolástica («Máxima plenitud en el orden de la sustancia») [75], no encontramos razón alguna para negar a Dios esta categoría de ser. Más aún, es la forma que mejor expresa la

[73] Cf. KANT, M., *Crítica de la Razón pura* I, ed.c., 119-126; JASPERS, K., *La filosofía* (México 1957), 34-42.

[74] «Ese orden moral vivo y efectivo de las cosas es Dios mismo; ni tenemos necesidad de Dios ni podemos concebirlo»: FICHTE, J. G., *Über den Grund unseres Glaubens an eine göttliche Weltregierung:* Werke II (Leipzig 1911), 130. «Por medio de aquello que el hombre es como persona está remitido a aquello que es más que persona, a saber, origen del ser personal del hombre, y que de ningún modo es menos que persona... La realidad es lo envolvente que en el aclararse hace aparecer de una vez la objetividad de la cifra de Dios personal y la subjetividad del personal ser sí mismo del hombre. Mas lo envolvente mismo, el fundamento trascendente, permanece oculto»: JASPERS, K., *La fe filosófica ante la revelación* (Madrid 1968), 227.

[75] III *Sent.* 5, q.3, a.5. «Sustancia completa en sí misma subsistente con independencia de otro sujeto»; *S. Theologica,* III, q.16, a.12 ad 2.

plenitud de su ser y su completa subsistencia o realidad sin parangón.

Semejante concepción de persona implica dos elementos fundamentales. Por una parte, la unidad e irreductibilidad (individualidad), y, por otra, la inteligencia que la abre a la infinitud de lo real. Ambas dimensiones provienen de la autoposesión del ser, incompleta en el hombre y absoluta en Dios. Todo ser inteligente y volente se abre sin restricciones a la totalidad de lo real. Sale de sí mismo (ex-sistencia) y se dirige a los otros seres, haciéndolos suyos por vía de conocimiento y apropiándose su carácter de realidad, a la par que se enriquece con esta adquisición. Mediante el conocimiento de la realidad, el hombre accede más al ser, se hace más hombre y más ser. «Las naturalezas espirituales —escribe Santo Tomás— tienen mayor afinidad para el todo que las otras naturalezas; pues cada sustancia espiritual es, de alguna manera, todas las cosas, en cuanto que puede captar todo el ser por la inteligencia; cada una de las otras sustancias sólo tiene una participación limitada del ser» (su propia forma) [76].

Esto significa que la persona, en virtud de su riqueza ontológica, se orienta al conjunto de la realidad; es tensión a la totalidad del ser y, por lo mismo, es intencionalmente subsistencia del ser. En consecuencia, no está subordinada a nada más que al ser. No puede sacrificarse a ningún otro fin. Su horizonte y meta es el ser. De ahí su valor absoluto.

Este concepto de persona fue elaborado ya por la filosofía tradicional desde la conciencia de autoposesión y autodominio manifestada en la racionalidad [77]. Pero ha sido aprovechado por la filosofía moderna para definir al sujeto humano en su relación con la totalidad del ser. En efecto, la persona humana no encuentra plena satisfacción en lo limitado y finito. Sólo alcanza su plenitud en el encuentro con el ser sin límites, con el *esse per se subsistens* o *ser por esencia,* término de sus tendencias y aspiraciones. Ahora bien, un término de esta índole tiene que ser él mismo persona —persona absoluta—, pues, de lo contrario, no respondería satisfactoriamente a las exigencias de la persona humana. Además, si llamamos persona al ser que se autoposee y tiene capacidad para ejercer pleno dominio sobre sí y sus actos, no hay razón para no ver en Dios, definido como plenitud de ser, el ser personal por excelencia o persona absoluta.

[76] *C.Gent.*, l.3, c.12.

[77] «Sustancias racionales que poseen el dominio de sus actos»: I, q.19, a.1. «El alma racional, sin embargo, posee el ser como subsistiendo en él mismo; esto se deduce de la manera distinta como obra»: *De Pot.*, q.3, a.9. Cf. *C.Gent.*, l.2, c.87.

En afirmación de Kasper, «si se concibe la persona como realización intransferible del ser en su conjunto, la categoría de persona, en su aplicación a Dios, no significará en modo alguno una objetivación de Dios. Al contrario, la categoría de persona puede expresar en forma nueva que el ser subsiste en Dios de un modo único, que Dios es, por tanto, el *Ipsum esse subsistens*» [78]. No se trata, en definitiva, de transponer nuestra forma de ser a Dios, como pretendía Fichte, sino de comprender exactamente el ser de Dios, cuyo análisis lo presenta como entidad que cumple todos los requisitos ontológicos de la persona.

Prosiguiendo este análisis, descubrimos que la respectividad al ser, propia de la persona, implica necesariamente la relacionalidad como constitutivo esencial. Lo ha puesto de relieve el personalismo filosófico, según el cual la persona solamente se plenifica en la relación con otras personas por el amor, expresión de su infinitud intencional [79]. De este modo, el amor pasa a ser el horizonte de la persona, lo cual se cumple perfectamente en Dios, que, debido a su plenitud ontológica, se desborda hacia los demás en un gesto de infinita generosidad y de amor originario, como enseña San Juan [80].

A nivel filosófico, Santo Tomás expresó esta idea en estos términos:

> «Entre los seres, hay uno primero, que posee la perfección plena de todo ser..., el cual de la abundancia de su perfección da el *esse* a todo lo que existe, hasta el punto que no lo reconocemos como el primero de los seres, sino como la fuente de todo» [81].

X. Zubiri subraya, por su parte, las consecuencias de esta efusión en el hombre:

> «El espíritu humano, precisamente por ser imagen de Dios, es también amor personal. Y, como tal, difusión y efusión. Como tal, crea en torno suyo la unidad originaria del ámbito por el cual el "otro" queda primariamente aproximado a mí desde mí, queda convertido en prójimo» [82].

[78] KASPER, W., o.c., 183.

[79] «La existencia del yo —escribe Ebner— no radica en su relación consigo mismo, sino en su relación con el tú»: Citado por LÓPEZ QUINTÁS, A., «La antropología dialéctica de F. Ebner», en LUCAS, J. DE SAHAG. (ed.), *Antropologías del siglo XX* (Salamanca 1976), 162. M. Buber añade: «Sólo el hombre con el hombre es la imagen cabal del hombre»: BUBER, M., *¿Qué es el hombre?* (México 1960), 150. «El yo y el tú —completa M. Nédoncelle— son el uno para el otro, a la vez, causa y efecto»: NEDONCELLE, M., *La réciprocité des consciences. Essai sur la nature de la personne* (Paris 1943), 320.

[80] 1 Jn 4,8-16.

[81] *C.Gent.*, l.3, c.1.

[82] ZUBIRI, X., *Naturaleza. Historia. Dios* (Madrid 1978), 432.

No cabe duda de que el concepto de persona aplicado al hombre y a Dios es analógico, en cuanto que Dios es persona en un grado incomparablemente superior al nuestro. El nivel de realidad (riqueza ontológica) que nos constituye en personas dista infinitamente del de Dios, plenitud de realidad.

P. Tillich, al que hemos aludido reiteradamente, hace precisiones valiosas a este respecto. Según este teólogo, «Dios personal» no significa que sea una persona, sino que es el fondo y raíz de todo lo personal, esto es, entraña la capacidad ontológica de la persona. «No es una persona, pero no es menos que personal» [83]. Conviene recordar, asimismo, que la teología clásica designó con el término *persona* las hipóstasis trinitarias, pero no lo empleó para nombrar a Dios mismo.

Con el propósito de comprender mejor el concepto de persona con que pensamos a Dios, hacemos notar los tres elementos que comporta: inobjetividad, subjetividad, comunicabilidad.

Inobjetividad. Dios no es un objeto que tenemos delante y que podamos fijar y manipular, ni siquiera mentalmente. Es un sujeto enteramente libre que escapa a todas nuestras determinaciones, pero sin difuminarse en un concepto universal y genérico. La categoría de persona salvaguarda su unidad e intransferibilidad.

Subjetividad. Tampoco es un predicado, sino sujeto soberano que goza de autopresencia y absoluta identidad. Por eso no puede ser considerado como el correlato de la ideologización de las aspiraciones humanas llevadas al extremo ni la absolutización de magnitudes mundanas. Representa, por el contrario, la realidad trascendente subsistente en sí misma y completamente dueña de sí, fuente de la subjetividad y libre de toda idolización.

Comunicabilidad. La subjetividad no impide la comunicación. Por ser plenitud de ser, decíamos, es generosidad absoluta y dador del ser mediante la comunicabilidad de sí mismo a las cosas en la medida en que éstas pueden recibirlo. Por eso está presente en todo lo que existe por la comunicación del ser, por la conservación del mismo y por la asistencia en su obrar. Es el amor originario y por excelencia.

Esta es la base de la creación concebida como donación de ser, efecto de la acción gratuita y generosa de Dios y forma específica de su causalidad. La dependencia de lo finito respecto de lo infinito es una relación causal en su triple aspecto: ejemplar, eficiente y final. Ejemplar, porque es la perfección infinita que contiene en sí todas las formas ontológicas de los seres finitos. Eficiente, porque es el

[83] TILLICH, P., o.c., 315.

Ser mismo que posee pleno dominio sobre el ser y capacidad para otorgarlo. Final, porque es meta suprema de todo y centro último de polarización, horizonte donde se cumplen las tendencias ontológicas de los seres y obtienen su realización completa, especialmente el ser humano. «Si el hombre entra libremente en este movimiento originario de su espíritu, al hacerlo realiza autoactivamente su propia esencia de una manera personal total: en la realización libre de la trascendencia hacia Dios» [84].

Desde esta perspectiva nos parece desacertada la oposición clásica entre el Dios de la religión y el Dios de la filosofía. Cuando creyentes y filósofos permanecen fieles a los principios que alientan su búsqueda, llegan necesariamente a la misma conclusión como punto convergente de sus respectivos caminos. Una entidad metaempírica y trascendente, realidad por excelencia y plenitud de ser, que confiere sentido al mundo, al hombre y a la historia, porque es primer principio y destino último de lo que existe.

X. Zubiri ha reparado en esta convergencia, al afirmar que «el Dios de las religiones es el Dios a que filosóficamente se llega siempre que la filosofía no se acantone en nociones griegas, sino que tienda a una realidad absolutamente absoluta que es realidad última posibilitante e impelente, esto es, al Dios de las religiones en tanto que Dios» [85].

También J. Guitton rompe la dicotomía entre razón y fe reconociendo su mutua complementariedad. El problema de Dios, dice, «es en realidad un problema que se plantea a la razón cuando ésta es total y pura, cuando reúne todas sus fuerzas, cuando es plenamente ella misma» [86]. Si es verdad que es necesario comprender para creer, no lo es menos que hay que creer para comprenderlo todo. Ni la fe está en contra de la lógica, ni la lógica va contra la razón. Ambas son luces que se enriquecen entre sí porque emanan de la misma fuente, la Verdad primera, y se dirigen a la *veritas semper major.*

La filosofía contemporánea, concretamente el personalismo filosófico, hace especial hicapié en la dimensión personal de Dios, porque lo considera término o punto último de referencia del espíritu humano, también *persona.* Además de ser ésta la forma que mejor se corresponde con la absoluta trascendencia de Dios, evita también su concepción objetivista que lo presenta como entidad superior al hombre en grado superlativo, inadmisible por completo.

Piensan a Dios en términos de personalidad K. Jaspers, G. Marcel, F. Ebner, M. Buber, M. Mounier, E. Lévinas y los teólogos

[84] CORETH, E., o.c., 425.
[85] ZUBIRI, X., *El hombre y Dios,* ed.c., 152.
[86] GUITTON, J., *Ce que je crois* (Paris 1971), 107.

P. Tillich, Bultmann y K. Rahner. Todos ellos adoptan la relación interpersonal como lugar del encuentro del hombre con Dios. Encuentro que acaece, naturalmente, en un ámbito trascendental, tanto ontológico como antropológico y moral.

En evidente conexión con esta forma de pensamiento, nuestro filosofo J. Manzana expresa la misma idea de esta manera:

> «El Absoluto no es, por tanto, poseído o sabido en una idea, sino *vivido* en la afirmación absoluta del tú humano, con tal que esta afirmación sea consciente de todas sus implicaciones fundamentales. En las relaciones interpersonales, tomadas con absoluta seriedad, se manifiesta o "acontece" algo que no es pura actualización fáctico-mundana, sino llamada trascendente y fundamentadora. Esto es lo que significa que el Absoluto irrumpe en la vida ética humana como afirmación absoluta del hombre. Las condiciones de posibilidad de esta irrupción: la *afirmación absoluta* del tú humano y la atención reflexiva a todas sus implicaciones de fundamentación... Dios, en cuanto presencia que hace posible la vida humana, es *trascendente* por ser el *principio* del ser-hombre, e *inmanente* precisamente por ser aquello por lo que el hombre se constituye como hombre» [87].

Más concretamente: «El rostro del tú humano es el rostro manifestado de Dios, principio sustentador de toda relación ética interpersonal» [88].

Más explícito es todavía M. Buber, para quien la relación con el Tú eterno, inconvertible en ello, es la plenitud de la persona humana:

> «Las líneas de las relaciones, si se las prolonga, se encuentran en el *Tú* eterno... El *Tú* innato se realiza en cada relación y no se consuma en ninguna. Sólo se consuma plenamente en la relación directa con el único *Tú* que, por su naturaleza, jamás puede convertirse en *Ello*» [89].

Ante esta argumentación pierde todo valor la crítica de la personalidad de Dios que, apoyándose en Kant, fue llevada a cabo por Fichte. Pensar a Dios en términos de personá, dice Fichte, es pensarlo como un alguien frente al hombre y opuesto a él. Por tanto, como un ser relativo y finito y, en definitiva, completamente antropomorfizado. Pero, como acabamos de ver, esta crítica carece de fundamento desde el momento en que no trasladamos nuestras categorías a Dios, sino que su presencia trascendente se impone por sí misma al sujeto humano como realidad por excelencia superior a todo cuanto lo rodea y creando con él un ámbito de respectividad y de encuen-

[87] MANZANA, J., «La vida de la razón y la afirmación de Dios», en VV.AA., *Dios-Ateísmo* (Bilbao 1968), 430-432.
[88] Ib., 431.
[89] BUBER, M., *Yo y tú* (Buenos Aires 1969), 73.

tro propio de la relación interpersonal. «No cabe duda de que el acto religioso comporta una inevitable respectividad que hace de su término un *enfrente* del sujeto... Respectividad que no tiene nada que ver con la objetiva» [90].

Terminamos nuestro proceso argumentativo con la confirmación del mismo que ofrece el siguiente texto del teólogo alemán W. Pannenberg: «El origen en el que buscamos la unidad de nuestra existencia sólo puede ser captado, por ser infinito, en la *confianza.* Y por ello, por ser indisponible por esencia, sólo le podemos pensar, a diferencia de las cosas del mundo, como persona, como Dios personal» [91].

En resumen: si es posible conocer a Dios filosóficamente como ser necesario e infinito, hay que convenir que es captado necesariamente también como realidad absolutamente absoluta y plenitud de ser con todas las perfecciones que le son propias. Por tanto, tenemos que conocerlo como ser viviente, como ser espiritual y como ser personal, perfecciones todas ellas propias del ser como tal, que, a su vez, se manifiestan en sus actos específicos de conocimiento, de amor y de libertad. Estos actos sólo corresponden a un ser personal, singular y concreto, y en modo alguno realidad universal o genérica.

[90] MARTÍN VELASCO, J., *El encuentro con Dios. Una interpretación personalista de la religión* (Madrid 1976), 181-182.

[91] PANNENBERG, W., *¿Qué es el hombre?* (Barcelona 1976), 26. Cf. ID., *Antropología en perspectiva teológica* (Salamanca 1993), 286-301.

CAPÍTULO II

LENGUAJE HUMANO SOBRE DIOS

BIBLIOGRAFIA

ANTISERI, D., *El problema del lenguaje religioso* (Madrid 1976); BRETON, S., *Peut-on parler de Dieu* (Paris 1968); GÓMEZ CAFFARENA, J., *Lenguaje sobre Dios* (Madrid 1985); JÜNGEL, E., *Dios como misterio del mundo* (Salamanca 1984), 295-384; LADRIÈRE, J., *L'articulation du sens. Discours scientifique et parole de Dieu* (Paris 1970); LUCAS, J. DE SAHAG., «Alcance significativo del lenguaje humano sobre Dios», en *Burgense* 16/1 (1975), 77-118; MACQUARRIE, J., *El análisis del lenguaje y la lógica de la teología* (Salamanca 1977); MUGUERZA, J., «El problema de Dios en la filosofía analítica», en *Revista de Teología* 96-99 (1966), 291-366; ID., «Teología filosófica y lenguaje religioso», en INST. FE Y SECULIARIDAD, *Convicción de fe y crítica racional* (Salamanca 1973), 261-275.

La posibilidad de hablar de Dios con sentido ha sido aludida ya en la primera parte cuando nos referíamos a la filosofía analítica y al positivismo lógico. Las tesis neopositivistas, lo mismo que las de la filosofía del lenguaje, tan en boga en la primera mitad de este siglo y basadas en los principios de verificabilidad y falsibilidad, no favorecen un lenguaje significativo sobre Dios. Ahora bien, si el hombre puede conocer la realidad divina, aunque de modo analógico e imperfecto, el problema de su expresión adquiere suma importancia, y el interrogante sobre el sentido de las palabras con que nombramos a Dios es de los más difíciles que tiene la filosofía teológica. El mismo Santo Tomás se dio cuenta de la envergadura del tema y trató de solucionarlo con los medios epistemológicos de que disponía, dedicándole expresamente una cuestión de la *Summa* titulada *De nominibus Dei* [1].

La tesis del Aquinate, sobre la que volveremos más adelante, puede resumirse de esta manera: existe una evidente correlación entre ser, conocer y decir, de modo que el decir es la expresión de lo conocido y el conocer el reflejo del ser en la mente. Por tanto, el lenguaje humano sobre Dios es la expresión natural del conocimiento que tiene el hombre de la relación de los entes con el Ser como causa primera de los mismos. Puede decirse, por consiguiente, que el hablar de Dios corresponde al modo y medida como el hombre lo conoce. Es un lenguaje significativo ciertamente, como veremos,

[1] I, q.13.

aunque imperfecto e inadecuado. Cuando decimos que Dios es Padre, ¿decimos lo mismo que cuando llamamos padre al hombre? Que existe una variante fundamental es innegable (Dios no es padre como lo es el hombre); pero ¿no hay también una invariante necesaria que dota de verdadero sentido a nuestras locuciones? Desde esta perspectiva es desde donde hay que abordar el tema.

Pero, antes de entrar directamente en él, creemos necesario hacer unas aclaraciones previas. La primera se refiere a los usos del lenguaje; la segunda, a la diferencia entre lenguaje religioso y lenguaje filosófico-teológico; la tercera, a la significatividad del lenguaje. Después indicaremos el alcance de nuestras aserciones sobre Dios.

I. USOS DEL LENGUAJE

En las últimas décadas del presente siglo, los filósofos están dedicando su atención preferentemente al lenguaje, convencidos de que es la manera de expresar nuestros conocimientos y, por lo mismo, de apreciar nuestro poder cognitivo.

Desde el punto de vista de las ciencias y filosofías lingüísticas, el lenguaje posee tres usos y dimensiones fundamentales: sintáctico, semántico y pragmático. El primero estudia y expresa la relación interna de los elementos significantes, es decir, la coordinación de unos signos con otros en virtud de combinaciones sintácticas y gramaticales. El segundo se refiere a la relación externa de los signos lingüísticos con aquello que significan, es decir, su referencia a la realidad significada. El tercero se centra en el uso concreto que cada hablante hace del sistema lingüístico y en los efectos que produce en los destinatarios con referencia a la acción [2]. Aunque la sintaxis y la semántica pueden ser las mismas, son muy distintos, sin embargo, desde el punto de vista práctico, una afirmación y una interrogación, un ruego y un mandato.

Los lingüistas actuales, tanto científicos como filosófos, están de acuerdo en que el alcance significativo del lenguaje va más allá de los usos simbólico y semántico. Comprende también el pragmático. Además de fáctico y descriptivo, es performativo y autoimplicativo, ya que un mismo contenido locutivo, analizable sintáctica y semánticamente, puede poseer asimismo una fuerza ilocutiva expresada de diferentes maneras: afirmaciones, interrogaciones, admiraciones, exclamaciones, ruegos, etc. Todas estas formas descubren un vasto mundo de significados reales inalcanzables por las expresiones de carácter fáctico. En una palabra, la realidad comprende diversas ca-

[2] Cf. MORRIS, CH., *Grundlagen der Zeichentheorie* (München ^{2}1975), 26.

pas y estratos que escapan al lenguaje usual de la ciencia positiva y del cálculo racional [3].

Por otra parte, hoy son comúnmente reconocidas la insuficiencia del lenguaje verificalista, admitida ya por el mismo L. Wittgenstein, y la necesaria ampliación del lenguaje en general, que, en cuanto práctica comunicativa, es también interpretación de la realidad y búsqueda de sentido [4].

Hasta aquí y en apretada síntesis, los diversos usos del lenguaje. Hacemos ahora un hueco para el lenguaje religioso. Se trata de una realidad proveniente de una actitud o vivencia humana específica que exige ser expresada y traducida en palabras dotadas de sentido. Pero, si esta vivencia peculiar es más fruto de la reflexión racional (religión sapiencial) que de la automanifestación del misterio (revelación o profetismo), ésta se presenta como último punto de referencia que, al ser formulado explícitamente, constituye el objeto de afirmaciones metafísicas. En todo caso, el lenguaje implica en sus diversos aspectos (sintáctico-gramatical, semántico y pragmático) un movimiento trascendente por el que intenta decir más de lo que dice a primera vista. «El lenguaje vive de la proyección hacia un sentido global de la realidad y expresa ésta en metáforas y comparaciones» [5].

Conscientes de esta amplitud, los críticos hacen ver las insuficiencias y errores del neopositivismo y del análisis lingüístico en general, que, si bien contribuyen metodológicamente a la exactitud de nuestras expresiones, se equivocan en sus pretensiones exclusivistas de objetividad [6].

II. LENGUAJE RELIGIOSO Y LENGUAJE FILOSOFICO-TEOLOGICO

No es lo mismo lenguaje religioso que lenguaje teológico. Media entre ambos una notable diferencia que conviene precisar con vistas, sobre todo, a determinar el sentido del lenguje filosófico sobre Dios.

Por lenguaje religioso se entiende la expresión de una vivencia humana cualificada; el filosófico-teológico, en cambio, es fruto de un conocimiento racional. El primero manifiesta la relación del hombre con Dios como sujeto trascendente y misterio agraciante, como Tú absoluto al que se vive y se invoca. Por eso es un habla

[3] Cf. GÓMEZ CAFFARENA, J., *Lenguaje sobre Dios* (Madrid 1985), 15-20.

[4] DÍAZ, C., o.c., 164ss.

[5] KASPER, W., o.c., 18.

[6] Cf. CASPER, B., «Incapacidad de la conciencia positivista para plantearse el problema de Dios», en RATZINGER, J., *Dios como problema* (Madrid 1975), 49ss.

coloquial (hablar-con) más que un *decir-de* o *sobre*. Mediante este lenguaje se expresa el compromiso derivado de una relación de absoluta dependencia que concierne al sujeto humano en un ámbito íntimo de encuentro personal. Presenta como características peculiares la condición simbólica y el horizonte personal. Lo que importa en esta clase de lenguaje no son los términos empleados (Ser, Dios, salvación, padre...), sino la actitud de trascendimiento que los sugiere y la relación afectiva en que se instala el sujeto humano [7]. Es, por tanto, un lenguaje performativo y autoimplicativo en el sentido dado a estos términos por Austin y Evans respectivamente. Es eminentemente pragmático.

Por el contrario, el lenguaje filosófico sobre Dios es fundamentalmente ontológico, puesto que, más que el sentido de nuestras acciones, busca la significación de la verdad enunciada. De este modo se transforma en lenguaje constatativo. Como escribe Kolakowski, «admitir la existencia de Dios como una proposición teórica tiene poco que ver con los actos religiosos de pertenencia» [8]. Pero, aunque este lenguaje no se refiere a objetos ni a hechos acaecidos en el tiempo, enuncia, sin embargo, los contenidos reales de unos conocimientos ciertos obtenidos por vía de reflexión sobre unos datos verificables. Es verdad que estas expresiones no son constatables empíricamente, pero ello no las priva de sentido, ya que no hay criterios universalmente válidos que determinen obligatoriamente que lo dotado de sentido sea exclusivamente lo que afirma la ciencia positiva [9].

En una palabra, el lenguaje filosófico sobre Dios expresa lo inefable (misterio) mediante predicados ontológicos, haciendo uso, como hemos visto, de dos principios clásicos en filosofía, el de causalidad y el de analogía. Este debe ser el planteamiento del problema y por estos caminos es preciso buscar la solución, si no queremos confundir lenguaje religioso estricto con lenguaje filosófico-teológico. No se trata de un problema añadido y circunstancial, sino de una cuestión real debida a la historia cultural de Occidente.

Concretamente, el lenguaje filosófico de Dios es un lenguaje dialéctico, en cuanto que se remonta de la proyección del principio en el campo de nuestras determinaciones a la idea de principio distinto de todo lo que se deriva de él, pasando, a su vez, de esta idea al principio mismo como realidad objetiva. Este principio-realidad se hace necesario para asegurar, a nivel de la razón humana que diserta sobre realidades, la coherencia de sus representaciones. Por ejemplo,

[7] Cf. Martín Velasco, J., *El hecho religioso* (Madrid 1977), 83.
[8] Kolakowski, L., *Si Dios no existe* (Madrid 1985), 176.
[9] Cf. Ib., 163.

si sabemos que Dios es espíritu, habrá que reconocerle todas las propiedades específicas de la naturaleza espiritual. Se trata, en última instancia, de atribuir unos determinados predicados a un sujeto que hemos identificado mediante la razón, aunque en un sentido evidentemente analógico, como tendremos ocasión de ver. Esto significa que, para hablar de Dios con sentido, tenemos que servirnos de aquellos datos de la experiencia que apuntan a El. Aunque nada de lo que existe lo representa adecuadamente, toda la realidad contiene, sin embargo, alguna referencia al mismo. Este es el quicio de la dialéctica de nuestro lenguaje sobre Dios.

Mas, para comprender mejor el problema, debemos aclarar previamente la relación entre signo y lenguaje.

III. EL SIGNO COMO LENGUAJE

Si es cierto que el lenguaje es signo, no sucede lo mismo a la inversa. No todo signo es lenguaje. El signo posee un carácter genérico basado en la semejanza o equivalencia con lo significado. Esta relación se cumple en el caso de los signos naturales, pero no en el de los convencionales. Incluso en los signos naturales la relación no posee siempre el mismo grado.

Hay casos en los que la semejanza es perfecta, como la imagen, mientras que en otros dista mucho de serlo, como entre el efecto y la causa. Por eso el signo ejerce funciones representativas —se pone en lugar de— unas veces, y manifestativas, otras —es expresión de—. En este último caso el signo contiene lo significado, dándose entre ambos unidad ontológica. Por ejemplo, el obrar es expresión del ser y las propiedades lo son de la esencia.

El signo representativo, en cambio, está muy lejos del ser de la cosa significada. No la contiene; la indica solamente y la sustituye, poniéndose en su lugar. Más que una presencia, expresa una ausencia.

Respecto del lenguaje articulado reconocemos que ejerce la función de signo manifestativo de los conceptos, ya que los expresa directamente y, a través de ellos, muestra los objetos pensados. Es manifestación de conceptos objetivos y, por lo mismo, base de la comunicación interpersonal.

Para comprender mejor esta idea es necesario hacer el siguiente apunte antropológico. En su contacto con la realidad, el hombre no sólo conoce teóricamente y forma ideas abstractas, sino que también crea valores y los promueve. Ordena su conducta en torno a ellos, atraído por un ideal de bien y de verdad (valor supremo) que no logra alcanzar definitivamente. Ciertamente posee la realidad y la

plasma en su inteligencia reactualizándola, «re-creándola», pero se da cuenta al mismo tiempo que la realidad como tal, la plena realidad o realidad radical, rebasa la esfera de su existencia. En estos momentos las realidades que conoce y los valores que posee evocan en su conciencia otra realidad y otro valor, conocidos y nombrados, a su vez, desde las cosas concretas que conoce y quiere. De este modo, éstas se convierten en vehículos que lo conducen a la otra, a la ausente.

Ahora bien, si enmarcamos el signo lingüístico en estas coordenadas, no hay por qué recurrir a la verificación empírica para determinar su relación con la realidad objetiva nombrada. Disponemos de otro medio, la evocación y la sugerencia, esto es, algo que apunta con sentido a algo más allá de lo dado en la experiencia.

Como dijimos antes, el signo pertenece también a esa esfera de la reflexión filosófica, que no agota en sí misma la expresividad del contenido, sino que remite a un conocimiento más omnicomprensivo. Si el análisis semántico ayuda a comprender la relación entre el signo y lo significado, el lenguaje filosófico-teológico señala un aspecto de trascendencia que no queda totalmente cubierto por el significante. Alude a la dimensión del misterio. Pero con esto no se trata de un reduccionismo, sino de la manera de comprenderse mejor el hombre a sí mismo, ya que se encuentra instalado en la dialéctica finitud-infinitud, desde donde reconoce la existencia de realidades que escapan a la captación directa y a la simple conceptualización [10].

Los resultados de esta reflexión nos llevan a considerar signo, en sentido amplio, a todo objeto o acontecimiento utilizado como medio para aludir a otro objeto o acontecimiento. Es lo que los clásicos llamaron *id quod inducit in considerationem alterius,* es decir, una realidad sensible tomada como expresión y mediación de un contenido que va más allá de la inmediatez del objeto presente.

Comporta, por tanto, una dimensión relacional adornada de estas cuatro notas: sensible, histórica, significante y universal. Con ellas podemos establecer ya la siguiente definición de signo: signo es todo aquello que, arraigado en el suelo de la experiencia y situado en el marco de la historia, nos proporciona el conocimiento de lo otro, el misterio, a la vez que crea las condiciones para la comunicación interpersonal [11].

Esta descripción propia de lenguaje articulado general conviene también al lenguaje filosófico sobre Dios o teológico natural. Es un lenguaje que goza de verdadero sentido porque, lejos de encerrarse

[10] Cf. Fisichella, R., *La Revelación, evento y credibilidad. Ensayo de Teología fundamental* (Salamanca 1989), 194-195.

[11] Ib., 201.

en su inmediatez, remite a otro ámbito más profundo de realidad dominado por el ser en sí, el Absoluto. Está en juego, por tanto, la dialéctica de la analogía que establece una relación entre lo finito y lo infinito. En efecto, la dinámica cognoscitiva por la que el sujeto consigue poseer plenamente la realidad se ajusta a este procedimiento: parte de la experiencia, pasa por la inteligencia y llega, en el juicio y el racionicio, al ser. Este es formulado en conceptos que, a su vez, se expresan en palabras dotadas de sentido. Pero de esto hablaremos a continuación.

IV. SENTIDO DE NUESTRAS LOCUCIONES SOBRE DIOS

La solución fue buscada en su día por Santo Tomás sobre la base de la teoría de la analogía. Intento positivo y provechoso que sigue proyectando abundante luz sobre el problema que nos ocupa. Sobre él centramos nuestra reflexión.

La inefabilidad de Dios fue acentuada ya con especial énfasis por San Justino [12] y el Pseudo-Dionisio, escritor cristiano del siglo V, para quien «las negaciones en lo de Dios son verdaderas», mientras que «las afirmaciones, inadecuadas» [13]. El mismo Santo Tomás recoge este pensamiento, llegando a afirmar que todos nuestros términos «pueden ser negados absolutamente de Dios, ya que no le convienen según el modo que se significa» [14].

No hay que olvidar que, al expresarse de esta manera, el Aquinate no corrobora la total inefabilidad de Dios, sino que solamente niega la atribución unívoca de nuestros términos lingüísticos. Indica, al mismo tiempo, cómo puede integrarse dicha negación en el proceso total, para cuya comprensión es necesario echar mano de la teoría de la analogía [15].

Dada la completa heterogeneidad entre Dios y las criaturas, a pesar de su presencia en ellas en virtud de su acto creador y por su conocimiento y gobierno, se sitúa en una línea de ausencia tal que, para poder hablar de El con sentido, es preciso reconocer la transformación sufrida por los términos con que lo designamos. De esta transformación se hace cargo la analogía, que permite dar el paso cognitivo y lingüístico de los entes a aquello que los hace ser. Como es sabido, la analogía constituye el término medio entre las proposiciones unívocas y equívocas. Mas, si queremos que las afirmaciones

[12] «Nadie es capaz de poner nombre a Dios inefable»: JUSTINO, S., *Apología* 1.ª, 61: MG 6,422.

[13] PSEUDO-DIONISIO, *De hierarchuia coeleste*, 2,3: MG 3,156.

[14] *De Pot.*, q.7, a.5 ad 2.

[15] Cf. GÓMEZ CAFFARENA, J., *Metafísica trascendental* (Madrid 1970), 276-279.

sobre Dios no sean resultado de una dialéctica en la que se dice más que lo que contienen las premisas, es necesario mantenerse fieles a la realidad conocida. Este procedimiento fue empleado por Santo Tomás en las cuestiones 12 y 13 de la primera parte de la *Summa*, tituladas, respectivamente, *¿Cómo conocemos a Dios?* y *De los nombres de Dios* [16].

El Aquinate afirma el conocimiento positivo de la esencia divina, como vimos más arriba, tomando como objeto del entendimiento humano lo *intelligibile in sensibilibus* y el ser de las cosas sensibles. Por este camino se llega a conocer a Dios en su formalidad de ser y carácter de realidad, es decir, como primer ser y causa primera del ente; «sub ratione communi et analogia entis», según la dialéctica de la triple vía: negación, afirmación, sublimación [17]. La inefabilidad indicada en la primera es paliada y superada por las otras dos, de modo que los conceptos y palabras del hombre acerca de Dios lo significan realmente, aunque no lo representan de forma total y completa.

Como hemos insinuado en otra parte, Santo Tomás cifra nuestro conocimiento y lenguaje sobre Dios en el nexo causal ontológico entre Dios y las criaturas. De este modo, la participación de los entes en el ser, incompleta e imperfecta, pero positiva y real, es fundamento de nuestro conocimiento y lenguaje sobre Dios. Las criaturas, en cuanto efectos de Dios, no nos dejan en la confusión y en la incertidumbre. Más bien nos ofrecen plena seguridad de que nuestro saber tiene un correlato eminente en Dios mismos, cuya esencia «es significada por los nombres que le imponemos» («Nomina a nobis imposita eam significant») [18], aunque no lo expresan adecuadamente. Su célebre distinción entre *res significata* y *modus significandi* viene a decir lo mismo que *significación* y *representación* de los modernos.

La piedra angular de la tesis tomasiana es la analogía, de cuya estructura hacemos una exposición esquemática a continuación.

[16] I, q.12 y 13.

[17] «De donde conocemos su relación a las criaturas, porque es causa de todo; y la diferencia de las criaturas, porque El no es nada de las cosas causadas por El; y porque las criaturas no se separan de El por defecto suyo, sino porque las sobrepasa»; I, q.12, a.12; I, q.13, a.8; *De Pot.*, q.7, a.5 ad 2.

[18] THOMAS, S., *In Boeth. de Trinitate*, q.1, a.3 ad 4

1. Estructura de la analogía tomasiana

Tres son los planos sobre los que se articula la teoría de la analogía aplicada al conocimiento y expresión de Dios: el lógico, el ontológico y el teológico.

a) *Plano lógico.* La teoría de la analogía se apoya, por una parte, en la doctrina de los nombres y de los signos, y, por otra, en los modos de relación semántica: univocidad, equivocidad y analogía.

El problema consiste en saber si, cuando hablamos de Dios, se da un término medio que permita salvar el dogmatismo de la univocidad y el agnosticismo de la equivocidad. ¿Existe una relación isomorfa entre nosotros y Dios, o se da, más bien, una total diferencia? ¿Cuál es la invariante de las proposiciones «Dios es bueno» y «el hombre es bueno»?.

b) *Plano ontológico.* Allende los géneros (predicables) y las categorías (predicamentos) se dan unas invariantes en las que convienen todos los seres, cualquiera que sea su nivel ontológico. Son los trascendentales o propiedades ontológicas, que convienen tanto a Dios como a las criaturas, pero en distinta proporción. Unos y otras son ser, unidad, verdad, bondad, aunque de modo diverso. Por tanto, la comunidad ontológica sirve de puente y es la invariante que nos permite hablar con sentido de Dios con el mismo lenguaje con que hablamos de las cosas.

c) *Plano teológico.* Pero estas propiedades trascendentales necesitan de un índice corrector o purificación cuando las descubrimos en las cosas y las atribuimos a Dios. Se trata de un proceso dialéctico que comprende tres operaciones (afirmación, remoción, sublimación), a través de las cuales permanece el significado, pero no el modo de significar.

Ejemplificamos este proceso con vistas a su mejor comprensión: 1) Dios es uno (afirmación); 2) Pero no es uno como las cosas (negación); 3) Porque Dios es absolutamente uno (sublimación).

La invariante descubierta, que permite hablar de Dios positivamente, es una semejanza de relaciones de las que deducimos una serie de propiedades comunes a Dios y a las cosas. El ejemplo propuesto presenta la *unidad* como propiedad común, la cual se cumple en las criaturas y en Dios, por más que en Dios esté plenamente lograda y en las criaturas se encuentre en vías de cumplimiento.

Esta es la clave de la doctrina tomasiana que, a pesar de todo, deja abiertas las puertas del misterio, ya que Dios es siempre más de lo que podemos saber y decir de El. Reconocerlo como tal es la meta del conocimiento filosófico, que, como todo saber humano, permanece a la espera de una nueva luz, que no es sólo fruto del esfuerzo

del hombre, sino don gratuito del Ser mismo que se acerca a nosotros automanifestándose. «Este es el máximo conocimiento que podemos tener de El en esta vida, que sepamos que Dios está por encima de todo aquello que sabemos de El» [19].

El teólogo Urs von Balthasar, que pone en la persona humana la clave para comprender el alcance de la analogía del ser, actualiza la doctrina tomasiana desde la antropología.

> «Hay un eco de la hondura divina —escribe Balthasar— y pertenece a la "imagen" y símbolo de la esencia divina en la criatura, en el hecho de que nada que participa del misterio del ser se agote en su presencia. Y habría que tener un concepto mezquino de la razón para olfatear irracionalismo en esta ley básica. Cuando esta ley se hace evidente también a los cristianos, les enseña a comprender que Dios no es un "objeto", ni aun para el conocimiento, sino que permanece "inexpresablemente elevado" (D 1782) sobre la categoría de la objetividad, y por tanto sólo por analogía puede insertarse en la categoría del "otro", del Tú... pero no se trata simplemente de poner la palabra en un nivel más profundo; se trata de pasar del intercambio expreso y audible al intercambio callado e inaudible. Se trata de que, en esta hondura de la comunicación, que no pierde de vista ni un momento de la analogía entre Dios y la criatura, sino que es más bien un aspecto de ella, la "objetividad" se manifiesta como presencia interior» [20].

Una analogía renovada desde la antropología, apoyada en la libertad, es hoy la versión especulativa de la forma lingüística expresada en la metáfora y en el lenguaje figurado del saber teológico.

En conclusión: el lenguaje filosófico sobre Dios no enuncia contenidos de experiencia directa. Su trasfondo empírico es una experiencia atemática del ser o vivencia trascendental que surge de cualquier experiencia particular. Dios es el fundamento último e incondicionado de todo, irrepresentable por una idea determinada y por términos concretos, pero que encuentra expresión humana en un lenguaje afirmativo que apunta a una realidad única y absoluta que llamamos Dios. Por eso, aunque nada del mundo puede representarlo adecuadamente, toda realidad, sin embargo, contiene alguna referencia a El. En esta referencia se funda el carácter dialéctico y analógico del lenguaje humano sobre Dios.

[19] *De verit.*, d.2, q.1, a.2.

[20] BALTHASAR, U. VON, *El problema de Dios en el hombre actual* (Madrid 1960), 240, 242.

2. Conclusiones sobre nuestras aserciones acerca de Dios

Al final de esta exposición podemos establecer las siguientes conclusiones sobre el alcance significativo de nuestro hablar de Dios:

1) El lenguaje se establece sobre el diálogo y obedece a la necesidad de comunicación entre los hombres. Esta le impone forma y contenido, traduciéndolo en modos muy distintos: descripciones, enunciados, informaciones, valoraciones, ruegos, mandatos y propósitos. De ahí que los fines y la instrumentalidad del lenguaje sean los que determinan su naturaleza y delimitan su área. Así tenemos el lenguaje fáctico, el ético, el vivencial, el religioso, el filosófico, el teológico, el matemático y otros muchos. No sólo es descriptivo, sino también performativo y autoimplicativo, pues ninguno de los niveles de la realidad es total y exclusivo.

2) Al no ser Dios un objeto entre otros objetos, sino el fundamento último de la realidad, el sentido de sus expresiones lingüísticas depende del punto de mira o cosmovisión del interlocutor. Es un lenguaje analógico por el que se expresan la semejanza y la desemejanza entre el Ser por esencia, causa primera, y los seres participados, efectos suyos.

Santo Tomás, que parte de una cosmovisión estática, lo mismo que Teilhard de Chardin, que lo hace de una concepción dinámica de la realidad, tienen por significativas las locuciones sobre Dios. Uno y otro conciben el mundo como carencia de consistencia ontológica y lo ven polarizado por un centro superior y trascendente que confiere sentido pleno a la experiencia, ya que se presenta como condición necesaria de la misma. «No como una idea límite, sino como la clave de bóveda a la vez existencial, lógica, axial y estética de todo lo que de otro modo no tendría otra base que el absurdo» [21].

3) En las afirmaciones sobre Dios a partir de las criaturas hay que dar un paso al límite, que, si bien enuncia una semejanza entre el fundamento último de las cosas y éstas, evita, sin embargo, establecer una relación directa que convierta al Absoluto en un *ente más*. Se mantiene el contenido inevitable de su afirmación como ser (objeto del conocimiento humano), pero no se expresa su carácter de ser absoluto. Por eso los términos con que designamos a Dios no son representaciones objetivas, sino significaciones positivas del mismo que apuntan más allá del propio lenguaje.

[21] CENCILLO, L., «Cuestiones de fondo para una reflexión acerca de Dios»: ReF 25 (1975), 18.

J. Gómez Caffarena, remedando a Santo Tomás, lo ha hecho notar en estos términos:

> «Resulta viable una afirmación humana del Absoluto sobre la base de la postulación del último fundamento y finalidad y mediante un "paso al límite" de la tensión ser-ente (...). Es un proceder típico dialéctico, en el que la afirmación, negada la estructura connatural, se sostiene en "eminencia", de modo suficientemente significativo, pero más allá de toda representación objetiva» [22].

4. Depurado del lastre metafórico e imaginativo que arrastraba hasta hace poco tiempo, el lenguaje simbólico ha perdido su carácter meramente mítico, a la vez que adquiere un alcance realmente significativo más allá de lo simplemente conceptual. Sin ser científico, no deja de ser verdadero. En este sentido, no pocos filósofos se pronuncian hoy por esta clase de lenguaje, viendo en él la forma mejor de hablar con sentido de Dios. No obstante, hay que ejercer sobre el mismo una crítica seria que determine la objetividad de su alcance.

Entendido de este modo el lenguaje simbólico, no es aventurado afirmar que no dista mucho del analógico de Santo Tomás. Ambos aluden al *Ser subsistente* sin decir de él nada que no sea negado después de afirmarlo. Con ello se da a entender que Dios está más allá de toda afirmación y negación. Se sitúa allende nuestros conceptos ordinarios. Hasta tal punto que el mismo P. Tillich, defensor del carácter simbólico del lenguaje teológico, invoca la analogía como el único medio humano a nuestro alcance para hablar de Dios con verdadero sentido [23].

[22] Gómez Caffarena, J., o.c., 284.
[23] Cf. Tillich, P., *Teología sistemática* I, ed.c., 307-308.

CAPÍTULO III

RELACION DE DIOS CON EL MUNDO. PANTEISMO

BIBLIOGRAFIA

BRUAIRE, C., *Logique et Religion chrétienne dans la philosophie de Hegel* (Paris 1964); SPINOZA, B., *Etica* (Madrid 1975), GÓMEZ CAFFARENA, J., *Metafísica Trascendental* (Madrid 1970) 203-238; JAMES, E. O., *Introducción a la historia comparada de las religiones* (Madrid 1973); LUCAS, J. DE SAHAG., «Panteísmo», en *Diccionario teológico. El Dios Cristiano* (Salamanca 1992), 1043-1047; SCHULZ, W., *El Dios de la metafísica moderna* (México 1961); TILLICH, P., *Teología sistemática* I (Salamanca 1981), 296-303.

I. CONCEPTO DE PANTEISMO

El concepto de Dios como ser subsistente e infinitamente perfecto crea una seria dificultad al compararlo con los demás seres y establecer su mutua relación. Si Dios es el ser, ¿qué son los entes? ¿Pura ficción o mera prolongación y manifestación de Dios?

Estos interrogantes han dado origen a una serie de respuestas entre las que se encuentra el panteísmo. Pero tenemos que decir desde el principio que el panteísmo es una solución inadecuada, pues no logra establecer la neta diferencia entre el ser absolutamente perfecto y los seres finitos y participados. La necesidad de unificación del orden real ha conducido al panteísmo, a la unidad sustancial de todas las cosas, confundiendo el Absoluto real con la idea de ser indeterminado o ser en general, fruto de la abstracción. De esta confusión epistemológica surgen sus errores.

En una primera aproximación podemos definir el panteísmo como la doctrina filosófica y religiosa que identifica a Dios con la sustancia o esencia de todo lo que existe, sin que por ello equivalga a la totalidad de las cosas existentes. La total identificación es una burda concepción del ser supremo que no aparece en ningún panteísta acreditado como filósofo.

Si atendemos a sus orígenes, vemos que el panteísmo es un sistema más religioso que filosófico. Ordinariamente nace como reacción al dualismo y deísmo, con la convicción de que el reconocimiento de la sustancialidad de las criaturas supondría una merma de la infinita perfección de Dios y conduciría a un camuflado politeísmo.

Las doctrinas panteístas presentan diversas formas a lo largo de la historia, a tenor de las cosmovisiones de donde proceden. En una visión estática de la naturaleza, el panteísmo desprovee al mundo de su propia sustancialidad en favor del Absoluto. Como entidad real, el conglomerado de las cosas es pura y simple ilusión de los sentidos. Por el contrario, la concepción dinámica de la realidad presenta a ésta como emanación o estado eventual del hacerse del Absoluto. En todo caso, es la exteriorización del Absoluto, en el cual se convierte al final como término o meta de su realización por vía de unificación.

Como dijimos antes, es ésta una manera de pensar más propia de la intuición y de la mística que del discurso racional. Por eso predomina en las religiones más antiguas y en las filosofías de carácter intuitivo, aunque no está ausente de otros modos de pensamiento racional.

Aparte de lo que dijimos ya en la primera parte sobre este sistema como una de las formas de búsqueda de Dios en el ámbito de la cultura, centramos ahora nuestra atención en sus formas filosóficas más relevantes en la historia. Las modalidades religiosas corresponden más bien a la fenomenología de la religión y a su historia [1].

II. PANTEISMO FILOSOFICO. DATOS HISTORICOS

No es éste el lugar para hacer un recuento completo del panteísmo filosófico en sus diversas modalidades históricas. Por eso señalaremos solamente las etapas principales de su desarrollo, haciendo especial hincapié en la filosofía moderna (racionalismo e idealismo alemán) por su particular relevancia y gran repercusión en el pensamiento posterior. Estos son los pasos que daremos: estoicismo y neoplatonismo, filosofía musulmana y judía, filosofía medieval cristiana, filosofía moderna (principalmente Spinoza y Hegel).

1. Estoicismo y neoplatonismo

Recordamos sucintamente que el problema de la filosofía ha sido siempre dilucidar la relación de lo uno y de lo múltiple. Con este empeño, los antiguos griegos centraron su pensamiento sobre el ser como principio eterno y realidad sustantiva de las cosas. Desde Heráclito, que concibe el todo como perpetua y periódica transformación del fuego, pasando por Jenófanes, para quien sólo hay un Dios

[1] Cf. LUCAS, J., DE SAHAG., «Panteísmo», en *Diccionario Teológico. El Dios Cristiano* (Salamanca 1992), 1043-1044.

igual al mundo, hasta Parménides, que lleva hasta el final las exigencias de la idea unitaria del ser, todos conciben la realidad como entidad única, inmutable y perfecta, donde multiplicidad y movimiento no son más que aparentes y efecto de nuestros sentidos.

Esta realidad una adquiere en el estoicismo el carácter de *logos*, principio o razón suprema del universo, inmanente a la naturaleza, que contiene en sí las raíces de todo y hacia la que retornan los entes inexorablemente. Es Dios supremo, providencia y destino de todo cuanto existe, de modo que las cosas se mueven necesariamente a impulsos de una finalidad integral según una evolución cósmica dirigida por la ley de la unidad total.

En el neoplatonismo queda acentuada la impersonalidad del *Uno,* desapareciendo los rasgos de singularidad que pudiera revestir el sumo Bien de Platón o el Acto puro de Aristóteles. El *Uno* es aquí realidad suprema y rebosante de donde proceden todos los seres por emanación y hacia donde todos vuelven, en definitiva, porque es centro de consumación y síntesis que supera todas las diferencias y oposiciones de las cosas (Plotino, Jámblico, Proclo).

Los neoplatónicos pitagóricos llegaron a deducir matemáticamente el mundo de las ideas a partir de la mónada suprema, en tanto que los sucesores de Aristóteles, cada vez más proclives al naturalismo, identificaron el entendimiento agente con el Acto puro aristotélico (Alejandro de Afrodisia), equiparándolo, a su vez, con el Dios inmanente de los estoicos.

La idea de un Ser supremo, principio y fin último de todo, acompañada del concepto de emanación y de recuperación, que hace del mundo la expresión finita y el resultado de la efusión del infinito, es nota característica del panteísmo estoico y neoplatónico.

2. **Filosofía musulmana y judía**

A partir del siglo IX, la filosofía musulmana, influenciada por el neoplatonismo y por pensadores provenientes del hinduismo y del budismo, presenta síntomas claros de panteísmo en algunos de sus representantes más destacados.

Es el caso de Alfarabi (870-950), quien defiende la existencia de un entendimiento agente cósmico único, término o resultado del proceso emanativo y, a la vez, origen de las formas sustanciales del mundo. Alfarabi describe la procedencia de todas las cosas de Dios según el siguiente orden:

— Dios, al conocerse a sí mismo, engendra la primera inteligencia.

— La inteligencia primera produce por vía de autoconocimiento otras inteligencias semejantes a ella.
— Las inteligencias producidas siguen el mismo proceso de creación por su acción emanadora, que alcanza a todos los seres materiales que integran el universo.

Según esta doctrina, la generación y procesión, obra de la tríada formada por Dios, inteligencia primera y otras inteligencias, no se oponen a la igualdad de sus términos. A saber, Dios es idéntico a la primera inteligencia, fruto de su conocimiento; ésta no se distingue realmente de las inteligencias subsiguientes, producidas al conocerse a sí misma; y estas últimas se prolongan en los cuerpos que animan confiriéndoles el ser.

Los filósofos judíos, como Avicebrón (1020-1070), mantienen análoga concepción de toda la realidad. Interpretan de modo muy particular las doctrinas neoplatónicas y hacen suya la idea de emanación propia de la Cábala de esta época. Este pensamiento concibe a Dios como el trasfondo de todo, siendo la creación obra de su voluntad o Verbo, que infunde la forma espiritual a la materia corporal.

La síntesis filosófica de Avicebrón puede ser caracterizada como un monismo emanatista descendente. De Dios, como fuente inagotable, dimana la serie de todos los seres limitados, los cuales constan de potencialidad y determinación. Las potencialidades radican en la materia del universo, mientras que las determinaciones lo hacen en la forma universal. Tanto unas como otras son obra del Espíritu cósmico, emanación inmediata de Dios que une en sí indisolublemente el principio material y formal [2].

3. **Filosofía medieval cristiana**

Algunos filósofos cristianos de la baja Edad Media expresan en categorías neoplatónicas la fe cristiana sobre el origen del mundo y su consumación en Dios, revistiendo de tintes panteístas su concepto de creación. Dos son los filósofos más significativos a este respecto: Nicolás de Cusa (1401-1464) y Jordano Bruno (1548-1600).

Herederos ambos de la tradición neoplatónica e inspirándose en la doctrina de Escoto Eriúgena, no acaban de descartar de su pensamiento teológico las connotaciones panteístas, ya que siguen acentuando la existencia de un único entendimiento, así como la intervención directa de Dios en nuestro conocimiento. Consideran el mundo como mera teofanía de Dios y reducen las cosas, en último

[2] Cf. Ib. También González Alvarez, A., *Manual de historia de la filosofía* (Madrid 1960), 203-204.

término, a la idea que Dios tiene de ellas. Todo retornará finalmente a Dios, por vía de reabsorción, punto de partida de todo lo que existe.

Nicolás de Cusa rechaza una emanación estricta, defendiendo, a su vez, la distinción entre Dios y las criaturas. Por el contrario, concibe el universo como explicitación de la esencia divina o sensibilización de Dios. De este modo, cada ente individual aparece como infinitud finita, mientras que la totalidad de ellos es *Deus sensibilis*. La razón de esta afirmación no es otra, como tuvimos ocasión de exponer en la parte histórica, que la pura subjetividad de Dios, en quien se identifican plenamente el ver, el que ve y lo visto. En este sentido, Dios es, para el Cusano, todo aquello que puede ver, de modo que se cumplen en él la unión de los contrarios —potencia y acto, ser y no ser— y la síntesis de los opuestos mediante su visión integradora. La esencia de las cosas coincide con la idea que el espíritu divino tiene de ellas, de modo que el universo entero no es más que la mostración externa o explicación múltiple de lo que está implícito en Dios. De esta manera, el Absoluto divino resulta ser la unidad de los contrarios y la complicación de las esencias de todas las cosas. La creación, por tanto, no es otra cosa que la visibilización de Dios [3].

Jordano Bruno reasume la teoría del Cusano y comprende a Dios y al mundo en un todo único, del que Dios es su principio vivificante. Es, sin duda, la expresión más fuerte de panteísmo de la filosofía renacentista, que hace a Dios mónada de todas las mónadas y completa coincidencia de todos los contrarios. Cada mónada es una réplica implícita del universo entero, que tiende a su propia realización explicitando al mundo, pasando por diversas formas corpóreas. Las almas imperecederas son modos de la única sustancia divina. De ahí que Dios sea la causa inmanente del mundo, a la vez que reúne en sí la materia y la forma de todos los seres naturales. Es *mens mundi*.

Al hablar de esta manera, Bruno convierte su panteísmo en un panpsiquismo, donde el alma única del mundo se particulariza en una multitud infinita de almas individuales imperecederas.

> «Dios es lo infinito en lo finito. Presente en todas las cosas, no por encima ni fuera, sino presentísimo, como la entidad no está por encima ni fuera de los entes, ni hay naturaleza fuera de las cosas naturales, ni bondad fuera de lo bueno» [4].

[3] Cf. Schulz, W., *El Dios de la metafísica moderna* (México 1961), 17-24.
[4] Bruno, J., *De Immenso et Innumerabilibus*, I-2, 312: Opera (Nápoles 1879).

4. Filosofía moderna

Limitamos nuestra exposición a dos filósofos que juzgamos máximos representantes del panteísmo filosófico de esta época: B. Spinoza y G. W. E. Hegel:

B. Spinoza, imbuido de la mística barroca de su tiempo y adoptando una concepción geométrica de la realidad, describe las relaciones de Dios con el mundo en términos de inherencia lógica, lo mismo que el triángulo con sus propiedades.

Como vimos ya en la primera parte, Spinoza, que saca las últimas consecuencias del racionalismo cartesiano, integra a Dios y al hombre en un todo único cerrado en sí mismo. De esta manera llega a la conclusión de que la realidad constituye una sola sustancia, el Absoluto o Dios, de la que las cosas creadas, el mundo, no son más que modos y atributos que lo explicitan y determinan.

Sólo hay una sustancia absolutamente infinita y omniperfecta —*natura naturans*—, que existe y se concibe por sí. Es el principio de donde proceden todas las cosas —*natura naturata*— y donde todas se sustentan, distinguiéndose de ellas solamente en sentido lógico.

> «Por Dios entiendo el absolutamente infinito, es decir, la sustancia que consiste en una infinitud de atributos, cada uno de los cuales expresa una esencia eterna e infinita... Fuera de Dios no puede existir ni concebirse ninguna sustancia» [5].

Esto significa que las cosas que configuran el mundo no son más que afecciones o explicitaciones del único ser subsistente que es Dios. En efecto, si Dios es la sustancia infinita existente por sí misma, todos los demás entes sólo pueden ser determinados a partir de El y con base en El, de modo que la relación entre Dios y el mundo no es la que se da entre sustancias diferentes, sino la de un ser y sus modos. De lo contrario, Dios sería limitado por otros seres reales que se le oponen desde fuera.

Tenemos que advertir, no obstante, que aunque Dios está en las cosas y éstas con El, no existe identidad entre ellos pura y total, ya que Dios, como sustancia originaria, precede con prioridad lógica al mundo, en tanto que manera de ser de la única sustancia *(natura naturata)*. El mismo Spinoza reconoce que la sustancia precede naturalmente a sus modos y afecciones. «La sustancia es anterior por naturaleza a sus afecciones» [6]. Dios es ciertamente causa de las cosas, pero no existe fuera de ellas, sino con ellas y en ellas, creando

[5] SPINOZA, B., *Etica*, def.VI, tema XIV (Madrid 1975).

[6] Ib., pro.I.

una relación de identidad expresada de esta manera: «Dios *sustenta* todas las cosas. Dios *es* todas las cosas».

En resumen, el Dios de Spinoza, en cuanto *natura naturans,* abarca todos los seres, de modo que éstos, en cuanto *natura naturata,* no son algo distinto de El, sino sus manifestaciones y prolongaciones. La reflexión spinoziana se centra, por tanto, en Dios como sujeto *único* y se esfuerza por poner de manifiesto su unicidad, con la buena intención de comprenderlo todo a partir de El, incluso el ser humano.

En semejante perspectiva es imposible evitar el panteísmo y reconocer la trascendencia y heterogeneidad de Dios respecto del mundo, así como explicar convenientemente el hecho de la creación. Si la naturaleza es un modo concreto de existir Dios, el pensamiento humano una forma singular de su pensamiento y las cosas finitas meras modificaciones de su sustancia, ¿qué otra cosa puede ser su trascendencia que la inaccesibilidad de sus infinitos modos para el entendimiento humano? Dios no es una causa trascendente, sino interna, tanto de las cosas como de sí mismo, y, por tanto, principio de emanación y no de creación verdadera [7].

Un siglo más tarde nos encontramos en G. W. F. Hegel (1770-1831), que, en su intento de explicar las relaciones de Dios con el mundo, identifica la Idea o Espíritu Absoluto con el dinamismo de la naturaleza y el devenir de la historia humana. Por esto se le ha tenido por el padre del panteísmo racionalista y el defensor del monismo de la idea.

Además de lo que hemos dicho en apartados anteriores sobre el concepto de Dios en Hegel y el modo de su conocimiento, recogemos en este lugar los aspectos de su pensamiento que lo configuran como estricto panteísmo o panenteísmo.

El dinamismo de la naturaleza y el devenir de la historia protagonizada por el sujeto humano constituyen, para Hegel, la necesaria exteriorización de Dios, convirtiéndose en los agentes de su realización y cumplimiento. Hegel identifica el pensar y el ser de tal manera que Dios es la misma relación racional. El Dios óntico o Absoluto *per se subsistens* de la filosofía clásica es asumido en la doctrina de Hegel en el pensar del espíritu, fuera del cual no existe nada. En este sentido, Hegel niega a Dios como ser que es en sí y para sí y lo identifica con la razón que se piensa a sí misma. Desde el comienzo, Absoluto y conocimiento humano están íntimamente unidos. Se encuentran enlazados en una unidad aún no desplegada de la que brota una reciprocidad cognoscitiva: la conciencia humana toma conciencia del Absoluto y éste se hace consciente de sí mismo en ella.

[7] Cf. KÜNG, H., *¿Existe Dios?* (Madrid 1979), 193-195.

En definitiva, Dios no es otra cosa que la culminación de un proceso dinámico, esencialmente dialéctico, determinado por el ritmo ternario de tesis, antítesis y síntesis. La máxima expresión de este proceso conocida históricamente es el hombre, consciente de la presencia en él del Absoluto y obligado moralmente a realizarlo mediante su crecimiento espiritual en estrecha relación de solidaridad con todos sus semejantes; es decir, por la unanimización de conciencias que forman, por encima de las apetencias individuales, una estructura o entidad colectiva. Dicha entidad cristaliza en el Estado, sucedáneo o anticipo histórico-político del Absoluto metafísico clásico y del Dios del teísmo. «La naturaleza de ésta (la humanidad) reside en tender apremiantemente hacia el acuerdo con los otros y su existencia se halla solamente en la comunidad de las conciencias llevada a cabo» [8].

Explicamos brevemente este proceso. La conciencia del Absoluto en el hombre adquiere plena clarividencia histórica en Cristo, en quien tiene lugar la divinización del hombre y la humanización de Dios. Este hecho es resultado del proceso evolutivo de la naturaleza, cuyas etapas son los peldaños de la autorrealización progresiva del Espíritu Absoluto [9]. Semejante concepción, basada en el crecimiento espiritual de la naturaleza, neutraliza la idea de creación en favor de una visión panteísta de la realidad en la que Dios aparece como el punto culminante de todo el proceso natural e histórico.

Al hablar de esta manera, Hegel no identifica sin más el mundo con Dios. El mundo no es Dios en sentido estricto, sino Dios en desarrollo. Dios es y será lo que la humanidad llegue a ser en su crecimiento como espíritu. En otros términos, la historia consumada en libertad y en solidaridad. Por consiguiente, el proceso histórico es, para Hegel, el movimiento de despliegue y repliegue de Dios; su realización fuera de sí mismo, el proceso de su recuperación a través de la humanidad reconciliada.

Esta idea está recogida con profusión de detalles en su *Historia de Jesús,* en la que podemos leer lo siguiente:

> «Así como el hombre divino *singular* tiene un padre que es *en sí* y solamente una madre *real,* así también el hombre divino universal,

[8] HEGEL, G. W. F., *Fenomenología del Espíritu* (México 1971), 46.

[9] «Esta identidad es contemplada en *Cristo.* En cuanto hijo del hombre, él es el Hijo de Dios. No hay un más-allá para el hombre-Dios. Su valor está en que es no este individuo singular, sino el hombre universal y verdadero... Su *resurrección* y su *ascensión* a los cielos sólo son reales para la fe: Esteban lo vio *cara a cara,* sentado a la diestra de Dios. Esta es la vida eterna de Dios: el retorno a sí mismo»: *Kritische Gesamtausgabe,* XXI, 2925, citado por H. KÜNG, *La encarnación de Dios. Introducción al pensamiento de Hegel como prolegómenos para una cristología futura* (Barcelona 1974), 338-339.

la comunidad, tiene por padre su *propio obrar* y su *saber* y por madre el *amor eterno* que se limita a *sentir,* pero que no intuye en su conciencia como *objeto* inmediato real. Su reconciliación es, pues, en su corazón, pero escindida todavía en su conciencia, como el *en sí* o como el lado de la *pura mediación* es la reconciliación situada en el más allá... El espíritu de la comunidad es así, en su conciencia inmediata, separado de su conciencia religiosa, la que proclama, ciertamente, que estas conciencias no están separadas *en sí,* pero un *en sí,* que no se ha realizado o que no ha devenido todavía absoluto ser para sí» [10].

En una rápida evaluación de este pensamiento, podemos calificarlo de panteísta, en cuanto que sitúa a Dios y al hombre en la misma órbita, la del espíritu, en la que uno y otro pierden su sustancialidad óntica propia y se convierten en los miembros de una sola realidad dominada por lo racional. Así, pues, el hombre y Dios son realidades espirituales que se determinan mutuamente, estableciendo entre ambos una unidad constitutiva. Uno y otro son concebidos recíprocamente en una acción que se afirma y consolida en unidad.

Para valorar el panteísmo hegeliano en su justa medida, debemos decir con H. Rondet que se trata de un panteísmo especial contra el que no valen los argumentos clásicos. Según Hegel, el mundo no existe más que como pensamiento de Dios, pensamiento actual que Dios piensa incesantemente y en el que se revela eternamente. Dios contiene en sí todas las existencias: la de la naturaleza sensible, la de los sujetos empíricos y la de los espíritus encarnados. Por eso es la unidad orgánica que penetra todo; pero una unidad espiritual infinitamente compleja que sobrepasa las categorías del entendimiento y no puede ser comprendida más que por la Razón, es decir, «especulativamente». En este sentido, sólo existe Dios, en cuanto que el universo no forma grupo con El; no es un número de la serie, ni siquiera como modo o accidente de la sustancia divina, como pretendía Spinoza, ya que Dios no puede llamarse sustancia más que en la medida en que el sujeto es sustancia [11].

Más que de panteísmo, habrá que hablar de panenteísmo, ya que Hegel no diviniza al mundo empírico ni sostiene que «todas las cosas» sean Dios o que lo finito se diluya en lo infinito. Enseña, más bien, que «todo existe en Dios» de forma viva y dinámica, siendo el Espíritu Absoluto lo uno y lo omnicomprensivo, el término del proceso metafísico real del ser y del eterno devenir de toda vida. Es así como la conciencia humana toma parte en la dinámica del Absoluto divino, que no es vacío ni sustancia inmóvil, sino sujeto y espíritu

[10] HEGEL, G. W. F., *Historia de Jesús* (Madrid 1987), 124-125; ID., *Filosofía de la historia* (Barcelona 1971), 344.

[11] Cf. RONDET, H., *Hegelianisme et Christianisme* (Paris 1965), 69-70.

vivo que se realiza plenamente a través y superando todas las contradicciones. Es, por tanto, un *resultado*. «Del Absoluto hay que decir que es esencialmente *resultado*, que sólo al *final* es lo que es en verdad, y en ello precisamente estriba su naturaleza, que es la de ser real, sujeto o devenir de sí mismo» [12].

En una mirada retrospectiva comprendemos mejor la elaboración del panteísmo hegeliano. El medio del que se vale su autor es la idea de desarrollo y autorrealización. Repetimos una vez más que el mundo no es estrictamente Dios, pero sí *Dios en su despliegue*. El Dios que deviene es el Dios en la historia enajenado en el mundo, que eleva a este mundo, como naturaleza y como espíritu, hasta su misma infinitud divina a través de los estadios que supera, integrándolos. El nombre que mejor cuadra a este Dios es el de Espíritu o Dios en devenir o dialéctico, cuya plena realización consigue enajenándose y retornando hacia sí desde su alienación [13].

Es necesario anotar que la salida de Dios y el retorno a Dios *(exitus a Deo-reditus in Deum)* de la Patrística cristiana y de la Escolástica medieval son traducidos por Hegel por salida y retorno de Dios mismo. Una diferencia fundamental existe, sin embargo, entre ambas expresiones. Mientras la formulación teológica cristiana reconoce la preexistencia ontológica de Dios, como fuente originaria y originante, la filosófica hegeliana la pone en entredicho, admitiendo en el origen solamente la Idea —«reino del puro pensar»— [14], que no consta de realidad objetiva plena más que al final de su trayecto, y esto con el apoyo prestado por los espíritus finitos históricos. Estos son los que, en último término, le confieren vida y realidad. «Solamente del cáliz del reino de los espíritus rebosa para El su infinitud» [15]. Sin ellos, «el espíritu absoluto sería la soledad sin vida» [16].

Repetimos lo que decíamos al comienzo de esta exposición: para Hegel, Dios no es ni será más que lo que el hombre y la humanidad lleguen a ser al final de la historia, esto es, la historia consumada en libertad y solidaridad.

En su descargo tenemos que decir que ha sido Hegel el que mejor ha sabido desarrollar una metafísica consecuente del devenir de la vida y de la historia, en oposición a una filosofía del ser monolí-

[12] HEGEL, G. W. F., *Fenomenología del Espíritu*, ed.c., 16.

[13] KÜNG, H., *¿Existe Dios?*, ed.c., 210-215, 245-246.

[14] «Según esto, la lógica ha de entenderse como el sistema de la pura razón, como el reino del puro pensamiento. *Este reino es la verdad, tal y como ella es en sí y para sí*... es la representación de Dios tal y como El existe en su conciencia eterna, antes de la creación de la naturaleza y de un espíritu finito»: *Kritische Gesamtausgabe*, III, 31, citado por KÜNG, H., o.c., 345.

[15] HEGEL, G. W. F., *Fenomenología del Espíritu*, ed.c., 473.

[16] Ib.

tico y estático. También ha intentado recoger y explicitar racionalmente los hallazgos y conquistas del pensamiento filosófico desde Heráclito hasta Fichte y Schelling, marcando la pauta, a su vez, a los filósofos de los siglos XIX y XX, como Nietzsche, Bergson, Heidegger, Scheler y el mismo Teilhard de Chardin [17]. Pero sus buenos propósitos y no menguados logros no lo eximen de notorias deficiencias. Las erróneas consecuencias que se derivan de este sistema en el campo de la filosofía son evidentes, como veremos enseguida.

A continuación de Hegel, nos interesa hacer unas sencillas precisiones sobre el pensamiento de M. Scheler, por la influencia hegeliana que se advierte, sobre todo en sus últimos escritos.

Desde su peculiar concepción del ser humano, Scheler sostiene que éste, cuando toma posesión de sí y del mundo, se pregunta necesariamente por un ser suprasensible y absoluto. De ahí que el Absoluto pertenezca a la esencia humana tan constitutivamente como la conciencia de sí mismo y del mundo; y esto por el natural conocimiento de su propia contingencia y la de las cosas. Se trata, por tanto, de una sola conciencia integrada por el triple conocimiento del mundo, del hombre y de Dios. *«La conciencia del mundo, la conciencia de sí mismo y la conciencia de Dios forman una indestructible unidad»* [18].

Esta concepción del Absoluto hace imposible su carácter trascendente y personal, ya que se reduce al resultado de la actividad humana y es obra de su pensamiento. *«El ser primordial adquiere conciencia de sí mismo en el hombre,* en el *mismo* acto en que el hombre se contempla fundado en El» [19]. Es, por tanto, la conciencia que el hombre tiene de su finitud y de la necesidad de apoyo. Por decirlo de alguna manera, es hechura del mismo hombre en su empeño de autorrealización y trascendencia.

El *ir-a-más* que caracteriza al hombre y constituye el cañamazo de la historia contribuye a la creación de un Dios que se está fraguando desde el principio. Su lugar de advenimiento es el corazón humano, punto de unión de los dos atributos del *Ens-per-se:* el impulso y el espíritu. Ninguno de ellos tiene realidad en sí mismo, sino en el desarrollo de la historia, la Humanidad. De este modo, el advenimiento del hombre y la llegada de Dios se implican mutuamente formando una sola realidad [20].

[17] Cf. KÜNG, H., *La encarnación de Dios...*, ed.c., 572-573.
[18] SCHELER, M., *El puesto del hombre en el cosmos* (Buenos Aires 1960), 134.
[19] Ib., 137.
[20] Ib., 138.

III. INSUFICIENCIAS FILOSOFICAS DEL PANTEISMO

Hemos visto que el problema planteado por la filosofía desde el comienzo es la relación entre el ser y los seres. O, lo que es lo mismo, la relación del Absoluto con el mundo, de modo que quede a salvo, por una parte, lo infinito sin perder nada de su perfección, y, por otra, lo finito, sin que se diluya en una realidad mayor. Es el problema de la trascendencia y de la inmanencia del *Esse per se subsistens*. La historia de la filosofía es testigo de esta tensión.

Ni que decir tiene que la solución es más fácil a nivel de fe religiosa que al de especulación filosófica. Los credos religiosos explican convenientemente la relación del Creador con las criaturas, de Dios con los hombres y de éstos con El, sin menoscabo de la realidad y perfección propia de cada uno de los extremos. Pero no es éste el caso de la filosofía. El filósofo se sitúa a distinto nivel e intenta una explicación coherente desde la razón. ¿Es satisfactoria la explicación panteísta? ¿Puede el monismo acallar las exigencias de la razón?

Además de lo que diremos en la conclusión final, centramos ahora nuestra crítica en el panteísmo o panenteísmo paradigmático de Hegel.

1. Crítica del sistema hegeliano

El principio general que resume todos los aspectos criticables del monismo panteísta de Hegel puede formularse en estos términos: La Infinitud (Absoluto) sólo es real en dependencia de los seres finitos y, por lo mismo, se resuelve finalmente en una realidad también finita [21].

Antes de razonar este principio, conviene hacer justicia a Hegel, determinando convenientemente el sentido verdadero de trascendencia, la cual implica necesariamente una cierta inmanencia o, por lo menos, una presencia en el mundo y en la historia. Hegel se esforzó por salvaguardar este aspecto y dimensión del Absoluto.

Para evitar el panteísmo, se ha venido concibiendo la trascendencia como realidad fuera y por encima del mundo y del hombre, pero yuxtapuesta a ellos. Una entidad infinita frente a la serie de los seres finitos de la naturaleza y de la historia. Ahora bien, una concepción de esta índole es errónea porque destruye la misma infinitud que se pretende salvar, ya que sitúa fuera de ella unas realidades que la limitan. Eso que la infinitud no es —lo finito— es concebido por la

[21] Cf. GÓMEZ CAFFARENA, J., *Metafísica trascendental* (Madrid 1970), 233-238.

mente junto con ella como un todo situado en un horizonte más amplio. De esta manera, el Absoluto infinito no es ya lo trascendente verdadero, sino un elemento más dentro de un abarcamiento supremo.

Hegel se percató de las inconveniencias de esta solución e intentó solventar la cuestión rechazando la idea de yuxtaposición. Para ello no le quedó otro remedio que inmanentizar al Absoluto sumergiéndolo en la finitud de donde emerge por vía de desarrollo. Pero, lejos de rescatar su infinitud, la desfigura y compromete todavía más.

En efecto, sacando las últimas consecuencias de este procedimiento, se llega a una alternativa cuyos extremos son inadmisibles. O lo finito no existe en sí mismo, o goza de realidad verdadera. En cualquiera de los dos supuestos, lo Infinito desaparece por completo.

En cuanto al primer miembro de la disyuntiva, nos encontramos con estas afirmaciones del propio Hegel: «Lo finito no es real, sino lo infinito». Si es verdad que la realidad constituye un proceso ascendente en el que se fragua el Absoluto, habrá que convenir que los diversos momentos de éste —las cosas finitas— no son más que peldaños, manifestaciones o puntos de apoyo del todo que se está formando. Como tales entes finitos, carecen de realidad. «Lo verdadero es el todo. Pero el todo es la esencia que se completa mediante su desarrollo» [22].

Las cosas no son realmente; son rasgos borrosos, meros rastros o momentos insignificantes, incluso nosotros, del todo en formación. «En el espíritu (finito), que ocupa un plano más elevado que otro, la existencia concreta más baja desciende hasta convertirse en un momento insignificante; lo que antes era la cosa misma, no es más que un rastro; su figura aparece ahora velada y se convierte en una simple sombra difusa» [23].

A esto tenemos que decir que la negación de la realidad finita, además de estar en abierta oposición con el testimonio de la experiencia propia y ajena, invalida todo el sistema en cuestión, ya que construye el Infinito con base en los seres finitos reales, aunque no sean más que momentos y estadios de aquél. Ahora bien, negada su realidad objetiva, desaparece el proceso desde el comienzo por falta de base.

La otra alternativa tampoco favorece al sistema. Si lo finito es real, el Infinito se volatiliza, convirtiéndose en falso infinito carente de objetividad. En efecto, un Infinito *resultado* de un proceso dinámico y autocreador no es verdaderamente infinito. Es un simple despliegue y desarrollo de lo finito, del que no puede prescindir en nin-

[22] HEGEL, G. W. F., *Fenomenología del Espíritu*, ed.c., 16.
[23] Ib., 21.

gún momento de su trayectoria. En este caso, más que de infinito, habrá que hablar de proceso indefinido que, por lo mismo, es esencialmente finito, pues se compone de hechos finitos superados dialécticamente, pero sin dejar por ello de ser finitos. Por fuerza de su misma dialéctica, el pretendido Infinito de Hegel queda absorbido en la finitud, siempre que ésta ostente carácter de realidad. A lo sumo sería un infinito en potencia, ya que es poder de ulteriores determinaciones en autodesarrollo dialéctico continuo [24].

En resumen, el *Deus sive natura* de Spinoza es expresión de la idea universalista de la presencia del Ser en todas las cosas, pero inconcebible para la razón cuando con ella se pretende expresar el carácter monista de la realidad englobante del Ser y de los seres en un todo único absoluto. Asimismo, el *monismo idealista* de Hegel, que sitúa la unidad de los entes en el curso del Ser en devenir, no alcanza nunca la multiplicidad real de las cosas, porque no es posible deducir la multiplicidad de algo que sea distinto de la naturaleza. Ambas formas de monismo reciben el nombre común de panteísmo, pero no en el sentido de identificar a Dios con la totalidad de las cosas, sino en el de concebirlo como el poder creador de la naturaleza y como la sustancia absoluta presente en todo (Spinoza), y como estructura esencial del ser (Hegel). Nunca, empero, como la mera suma de todos los seres mundanos [25].

2. **Crítica clásica del panteísmo**

El panteísmo en cualquiera de sus formas, tanto si concibe a Dios como principio intrínseco de los seres, como si lo identifica con la totalidad de los entes, es considerado como explicación metafísica no sólo insuficiente, sino errónea de la relación del Ser con los seres y de Dios con el mundo. Pervierte el concepto de Dios y no explica la insuficiencia ontológica del mundo [26]. Veamos ahora las razones que se han venido aduciendo contra esta doctrina.

a) El *Ipsum esse subsistens,* Dios, en virtud de su infinita perfección, tiene que ser acto puro sin mezcla de potencia y sin carencia alguna. Sería contradictorio, por tanto, que fuera la sustancia o existencia del mundo natural, ya que tanto una como otra están afectadas en su raíz por la limitación y negatividad. A diferencia del Absoluto, que es plenitud de ser y de sentido, entera positividad y consistencia plena, el mundo se presenta estructuralmente finito e inconsistente

[24] Cf. CORETH, E., *Metafísica* (Barcelona 1964), 417-418.
[25] TILLICH, P., *Teología sistemática* I, ed.c., 300-302.
[26] GONZÁLEZ ALVAREZ, A., *Teología natural*, ed.c., 435-440.

en sí mismo. Si Dios es la subsistencia plena, el ser *a se* y *per se,* por necesidad ontológica ha de situarse en un nivel de realidad más allá de las coordenadas espaciotemporales que definen al mundo. Por consiguiente, no puede ser la existencia, la sustancia, la forma ni la materia del mundo.

b) Por otra parte, la identificación metafísica del mundo con Dios conduce a la negación de la limitación de aquél, de su potencialidad y de su contingencia. En esta hipótesis carecen de explicación racional hechos tan evidentes como la temporalidad, el proceso evolutivo, la historicidad y la constante mutabilidad de la naturaleza, signos fehacientes de su insuficiencia constitutiva opuesta a la autosuficiencia del Absoluto.

c) En la concepción panteísta de Spinoza, padre del panteísmo moderno, se advierte una serie de antinomias que revelan la inconsistencia y falsedad de sus definiciones (infinitud divina, causa, sustancia). Su error principal consiste en la indebida identificación entre representación lógica de los conceptos y significación real de los mismos. Según Spinoza, la realidad es un calco de su concepto objetivo, esto es, un *suppositum* indiferenciado en sí mismo, portador de la totalidad de las formas representables. De este modo, el monismo sustancialista spinoziano es resultado de la trasposición de nuestras representaciones mentales.

d) Partiendo del concepto de Dios como *Ipsum esse subsistens,* deducido racionalmente de la realidad empírica, se llega a la conclusión de que tiene que ser uno y único y, por tanto, esencialmente distinto de todo lo que existe. «Por el mero hecho de que el ser de Dios es subsistente por sí, no recibido en nada, se distingue de todos los otros», decía ya Santo Tomás [27].

e) Si Dios es la razón explicativa de las cosas, sus atributos y propiedades deben diferir esencialmente de los de aquéllas. Por eso resulta imposible hacer de Dios y de los entes una misma realidad. El *esse subsistens* de Dios y la *potentia essendi* de las criaturas arguyen diverso nivel ontológico, sin comportar contradicción ni superposición, sino trascendencia en la inmanencia. Que además del Ser subsistente haya cosas (mundo), no significa que haya más realidad o entidad añadida. La existencia del mundo no agrega nada al Absoluto; solamente desarrolla, en plano distinto, la riqueza ontológica contenida en el Ser por sí.

f) En el orden antropológico y ético, el panteísmo implica un rígido determinismo que contradice la libertad y responsabilidad humanas. Si todo es divino, todo es necesario y, por lo mismo, todo está justificado y determinado de antemano.

[27] I, q.7, a.1 ad 3.

Descartado el panteísmo y admitidas la trascendencia y la inmanencia divinas (Dios sobrepuja el límite de los entes, pero no se encuentra fuera de su ámbito), entramos en el tema del origen y consistencia del ser finito, es decir, en el problema de la creación y conservación del mundo.

CAPÍTULO IV

LA ACCION DE DIOS EN EL MUNDO. CREACION Y CONSERVACION

BIBLIOGRAFIA

CORETH, E., *Metafísica. Una fundamentación metódico-sistemática* (Barcelona 1964), 395-409, 423-432; FORMENT, E., *El problema de Dios en la metafísica* (Barcelona 1986), 59-103; GÓMEZ CAFFARENA, J., *Metafísica Trascendental* (Madrid 1970), 293-328; MOLTMANN, J., *Dios en la creación* (Salamanca 1987), 15-32, 199-228; RUIZ DE LA PEÑA, J. L., *Teología de la creación* (Santander 1986), 115-148; TILLICH, P., *Teología sistemática* I (Salamanca 1981), 323-346; WEISSMAHR, B., *Teología natural* (Barcelona 1986), 153-173.

I. CREACION: HISTORIA Y CONCEPTO

Haciendo suyo un interrogante de Leibniz, M. Heidegger terminaba así su libro *¿Qué es metafísica?*: «¿Por qué hay ente y no más bien nada?» [1]. Es una pregunta que, si bien responde a una inquietud radical del hombre, no está correctamente planteada. Su formulación exacta más bien debería ser ésta: ¿Por qué existen los seres? O esta otra: ¿Por qué hay mundo?

Estos interrogantes equivalen a estos otros: ¿Cómo es el Ser, puesto que los entes son posibles? ¿Cuál es la fuente de los seres finitos? Estas preguntas conducen al tema de la creación como actividad específica del Ser supremo.

Conviene recordar, no obstante, que el término *creación* es más religioso que filosófico. La filosofía interpreta lo que existe y nunca especula sobre lo que todavía no es. Los inicios caen fuera de su alcance metodológico. Por eso no es de extrañar que en la filosofía griega no se registre el concepto creación. Aunque los filósofos griegos afirmaron la unidad de lo divino como suprema realidad, no lograron explicar exactamente su relación con el mundo. En el mejor de los casos, la concibieron como la parte más noble del universo y el principio ordenador del cosmos.

Hay, sin embargo, quien ha querido ver en el Sumo Bien de Platón y en el Primer Motor de Aristóteles el principio originario y originante de todo lo que existe. Pero, aunque se les puede conside-

[1] HEIDEGGER, M., *¿Qué es metafísica?* (Buenos Aires 1967), 112.

rar como primer principio de donde todo procede, no revisten, sin embargo, el carácter de creador en el sentido que hoy se le da a este término.

Este es debido a la revelación bíblica, explicitado posteriormente por la tradición judeocristiana. Pero ello no impide que, aparecido el concepto, sea asumido después por la filosofía, que descubre su coherencia racional y alcance significativo. El mismo Santo Tomás enseñó que, aunque la creación es un dato revelado, puede ser demostrado también por la razón [2].

El concepto de creación está íntimamente relacionado con el de Dios único (monoteísmo), dueño y señor del universo, principio y fin de todo, autor de la vida y padre del hombre. Es la idea expresada en el primer relato de la creación que describe el libro del *Génesis* (Gén 1,1-2,4a). En él aparece Dios como el único hacedor de la naturaleza mediante su palabra, sin ser coaccionado por nada y sin servirse de nada previamente. Siglos más tarde, el segundo libro de los Macabeos expresó este mismo hecho empleando ya la palabra *creación* de la nada: todas las cosas han sido creadas por Dios de la nada (2 Mac 7,28).

La tradición judeocristiana formula esta idea bíblica en categorías filosóficas, definiendo la creación como la total y radical producción de las cosas por Dios («Productio rei ex nihilo sui et subjecti»). Se trata de una acción exclusiva de Dios que, como plenitud de ser, no necesita ninguna otra realidad preexistente para conferir el ser a lo que todavía no es. Verdadera acción causativa que alcanza a las cosas en su dimensión de realidad, esto es, dándoles el ser. Por eso se la ha definido también como la producción del ente en cuanto ente, cuya contrapartida es la dependencia absoluta en el plano ontológico. «La dependencia del ser creado del principio por el que es constituido», dice Santo Tomás [3]. Más adelante añade: «Es necesario, pues, que todo lo que es, de la manera que sea, provenga de Aquel que no tiene ninguna causa de su ser» [4].

En esta concepción de creación está en juego una novedad radical irreductible a cualquier realidad dada previamente. Por eso se llama creación a la innovación de realidad o producción del ser en su misma dimensión de realidad.

Desde esta perspectiva, el problema no se plantea ya a partir del *Ipsum esse subsistens* como posible creador del mundo, sino desde el descubrimiento de la condición creatural de las realidades finitas, cuya manera de llegar a ser consiste en efectiva innovación.

[2] Cf. III *Sent.*, I, q.1, a.3.
[3] *C. Gent.*, I.2, c.19.
[4] Ib., c.15.

Entonces se invierte la cuestión, quedando propuesta en estos términos: puesto que las cosas comienzan a ser enteramente, el Ser por esencia tiene que ser su autor. La dificultad estriba ahora en determinar el modo de esta acción causativa, en saber en qué consiste exactamente el acto creador. De todos modos hay que salvaguardar siempre estos extremos: la trascendencia del sujeto o agente creador y la total dependencia ontológica del objeto creado, el mundo. Con la doctrina de la creación se explica la procedencia de la finitud sin comprometer la trascendencia de la Infinitud, al mismo tiempo que se evita cualquier atisbo de limitación de lo Infinito por lo finito.

II. LA CREACION COMO PARTICIPACION DEL SER

Dos son los puntos que nos toca desarrollar en este apartado: el sentido de la creación inicial y la conservación del mundo o creación continuada.

1. Sentido de la acción creadora

El *Ipsum esse subsistens,* ser por esencia, se enfrenta al ser por participación, fruto de la donación gratuita. Santo Tomás reasume esta idea de la filosofía anterior en la que cuenta con una larga historia que se remonta hasta el mismo Platón. Por encima del mundo empírico, imperfecto y caduco, Platón coloca la realidad ideal dotada de consistencia, de absoluta necesidad y de máxima perfección. Es el ser por antonomasia, patrón y modelo a imitación del cual están hechas las cosas cambiantes que presenciamos.

El paradigma originario es el Bien, realidad trascendente, causa ejemplar, de la que las cosas finitas, nuestro mundo, no son más que simple reflejo, llevado a efecto por obra del Demiurgo, lugarteniente del Sumo Bien, Dios.

Sin adentrarnos en una crítica profunda del sistema platónico, debemos decir que, a pesar del recelo que suscitó en determinados ambientes escolásticos por el peligro de dicotomía que introduce entre los dos mundos, sirvió de base a la sistematización metafísica de no pocos pensadores cristianos de indudable valía intelectual, como el mismo Santo Tomás, que supo orillar con acierto los peligros platónicos. Para ello tuvo en cuenta la teoría de la participación como imitación total de Dios elaborada por el Pseudo-Dionisio. Según esta doctrina, el mundo se estructura jerárquicamente a imitación de la

realidad suprema de Dios, desde lo más perfecto a lo menos perfecto, teniendo en cuenta que toda gradación implica participación.

En este sentido, *participar* no significa adquirir parte, sino ser *parcialmente* lo que otro es *plenamente*. De este modo queda claro que lo que no es plenamente, no es por esencia, sino por comunicación, ya que lo esencial es poseído siempre y totalmente.

Este concepto de participación está implicado en la idea de creación suscitada por el análisis de la realidad finita. Esta, en cuanto tal realidad finita, no posee el ser de modo pleno y total, sino parcialmente y por comunicación, obra de un agente superior que lo posee plenamente y lo transmite en la medida en que puede ser recibido. Así es como entendió el Aquinate la creación.

Si la idea de *imitación* fue clave en el sistema platónico, que hacía de Dios la causa ejemplar del mundo, la de *dependencia ontológica,* sin abandonar la anterior, es fundamental en Santo Tomás. Dios, además de causa ejemplar, es causa eficiente de todo cuanto existe y final al mismo tiempo, ya que lo creado asciende progresivamente buscando la perfección del Sumo Bien y la plenitud de ser que le dio origen. «Las mismas criaturas tienden a la bondad divina como a aquello a lo que intentan asemejarse» [5].

Tres son, por tanto, los elementos que conforman la idea de creación entendida como participación en y del ser: Imitación o reflejo del Absoluto, producción por éste y orientación hacia él como a su fin último (imitación, dependencia y orientación). Los textos siguientes facilitan la comprensión de esta idea.

> «El *esse* se dice de todo lo que es; es, pues, imposible que existan dos seres que no tengan, ni el uno ni el otro, una causa de su ser, sino que es necesario o bien que estos dos seres sean por una causa, o bien que el uno sea para el otro causa del ser de éste... Es necesario, pues, que todo lo que es, de la manera que sea, provenga de Aquel que no tiene ninguna causa de su ser» [6].
>
> «Todo participante está, respecto a lo participado, en la relación de potencia al acto: el participante pasa al acto de ser tal por lo mismo que es participado. Pero se ha visto que Dios solo es esencialmente ser, todas las demás cosas no hacen más que participar de su ser. Así pues, toda sustancia creada se refiere a su propio ser como la potencia del acto» [7].
>
> «La naturaleza del acto consiste en que se comunica a sí mismo en la medida de lo posible. En consecuencia, un agente cualquiera actúa según que está en acto. Pero la naturaleza divina es acto absolutamente puro y perfecto. Por consiguiente, se comunica a sí misma

[5] II *Sent.,* I, q.2, a.3.
[6] *C. Gent.,* l.2, c.15.
[7] Ib., c.53.

en la medida de lo posible. Se comunica a las criaturas por su sola semejanza, lo cual es evidente para todos, pues cada criatura es ser según su semejanza a la esencia divina»[8].

Con esto quiere decir Santo Tomás que lo que participa del ser, lo creado, se hace realidad por aquello que participa y en el acto mismo de la participación. Por eso los seres creados llegan a ser por el mismo ser que reciben. De esta manera es posible salir al paso de una posible objeción, según la cual el participante tendría realidad previamente a lo participado y al hecho de la participación, y, por lo mismo, no sería objeto exclusivo de la acción de Dios. Lo mismo que el tonel, cuya existencia es anterior al vino que recibe. Santo Tomás resuelve la dificultad diciendo que los *recipientes* mismos, las esencias y *taleidades* que reciben el ser, son también potencialidades y despliegues de la infinita riqueza del Ser subsistente primero e imitaciones participativas del mismo.

Por su parte, F. Suárez resume esta doctrina filosófica de la creación empleando los mismos términos tomasianos de participación y dependencia:

> «El ente creado, en cuanto tal, incluye esencialmente una dependencia respecto del ente primero e increado; porque ésta es la primera razón que discierne el ente creado del increado; asimismo, porque por lo menos de este modo pertenece a la razón del ente creado tener el ser recibido de otro, lo cual es tener ser dependiente; por lo que máximamente depende del primer ente que tiene el ser por sí, no recibido de otro. Finalmente, todo ente de este tipo es ente por participación; luego esencialmente depende de aquel de quien participa la razón de ente»[9].

De las consideraciones que preceden se deduce la inseparabilidad de la acción creativa del concepto de causalidad. La relación entre el ser por sí y los seres finitos es la misma que existe entre la causa y el efecto bajo los diversos aspectos de eficiencia, finalidad y ejemplaridad. Pero, si no queremos convertir a Dios en el primer eslabón de la cadena, no podemos olvidar el carácter analógico de la causalidad aplicada a Dios y a las criaturas.

Consciente de esta dificultad, G. Marcel se resiste a aplicar la noción de causa al acto creador divino. Lo hace por las evidentes connotaciones mecanicistas que comporta la causalidad, sobre todo a partir de Descartes y de Kant. En efecto, el mecanicismo filosófico entiende por causa la relación de exterioridad que explica la sucesión entre hechos y datos de experiencia, es decir, la conexión entre antecedentes y consecuentes. En este sentido, G. Marcel niega el carácter

[8] *De Pot.*, q.2, a.1.
[9] SUÁREZ, F., *Disputationes Metaphysicae*, d.31, sec.14 (Paris 1861), t.26.

de causalidad a la acción divina. «Habrá que terminar con la idea de Dios-causa, de un Dios que concentra en sí toda la causalidad, o más todavía, en lenguaje más riguroso, hay que terminar con todo empleo teológico de la causalidad» [10].

En su lugar recurre al concepto de generosidad, que expresa la donación de sí mismo a través de la acción del agente. Este tipo de acción es el que mejor cuadra a la manera de obrar de Dios sobre el mundo y a los efectos que produce, ya que Dios es la realidad absoluta que confiere el ser a los entes y *el Espíritu que habla al espíritu* [11]. Según la metafísica tradicional, también es ésta la forma de actuar del *Ser acto puro,* que solamente obra para comunicar lo que es, en la medida en que puede ser comunicado. «Obrar no es otra cosa —escribe Santo Tomás— que comunicar aquello por lo que el agente está en acto, según lo que es posible» [12].

Haciendo hincapié en el concepto de comunicación, el mismo Aquinate traduce la acción causativa divina en términos de generosidad, distinguiendo convenientemente entre apetito y amor. Dios no obra buscando un bien de que carece, sino comunicando el bien que es El mismo; no actúa por «apetito del fin», sino por «amor del fin». «No actúa Dios con vistas a su bien, como deseando lo que no tiene, sino como queriendo comunicar lo que tiene; no obra por el apetito del fin, sino por el amor del fin» [13]. Este es el verdadero sentido de creación, cuya coherencia racional pone de relieve la reflexión filosófica.

Ahora bien, el acto creador de Dios se distingue de la acción artesanal que produce toda clase de objetos manipulando elementos que le sirven de base. Se asemeja, más bien, al poder creativo del pensamiento y del amor, cuyo impulso no se limita a los comienzos y al origen primero, sino que se extiende a toda la duración de los seres en la existencia. De este modo nos adentramos ya en otro aspecto de la acción divina en el mundo, la conservación y el modo de actuar Dios en la naturaleza a lo largo de la historia.

2. La conservación del mundo y la acción continuada de Dios

La creación no debe ser entendida como acto momentáneo, limitado solamente al origen de los seres. Puesto que es donación de ser,

[10] MARCEL, G., *L'homme problématique* (Paris 1955), 63.

[11] ID., «Dieu et la causalité», en VV.AA., *De la connaissance de Dieu* (Paris 1958), 27-33.

[12] *De Pot.*, q.2, a.1.

[13] Ib., q.3, a.5 ad 14.

es coextensiva a la duración existencial del ser finito y a todos sus movimientos. Implica su conservación en la existencia, así como su actuación misma como tales seres [14].

La conservación, como prolongación del ser creado, es también resultado de la acción creativa divina, especie de creación continuada, pero sin que por ello implique en cada momento una creación de nuevo como la primera. La duración responde, más bien, al acto creador inicial puesto antes del tiempo, pero continuado en él. «La conservación de las cosas no obedece a una nueva acción, sino a la continuación de la acción que confiere el ser», escribe Santo Tomás [15].

La razón no es otra que la necesidad de asistencia para que los seres, que han comenzado a ser, continúen siendo. Las criaturas, al no tener el ser por sí mismas, dejarían de existir en el momento en que cesara el influjo operativo divino que las ha hecho ser. «Volverían a la nada si no son conservadas en el ser por el poder divino» [16].

Este hecho suscita una difícil problemática que reducimos a los tres puntos siguientes: Raíz del problema y principios de solución, interpretación teilhardiana de la acción de Dios en el mundo (creación en el proceso evolutivo); acción de Dios y libertad humana.

1) *El problema. Principios de solución*

Nos encontramos ante la teoría clásica del concurso divino en la acción de las criaturas.

El problema surge desde el momento en que, al crear Dios los seres en su totalidad de ser, la acción divina alcanza también a su obrar, ya que la acción es efecto del ser. Por eso Dios interviene necesariamente en el actuar de las criaturas, aunque sin menoscabar la acción propia de éstas, pues son también seres reales.

Partiendo del hecho de la dinamicidad del ser, en el sentido de que cada ente obra en la medida en que está en acto (todo ser es operante), llegamos a las dos conclusiones del párrafo anterior. Primero, si el ser de la criatura procede de Dios, también su obrar es resultado de la acción divina. Segundo, si la criatura es ser realmente, produce también acciones reales. Por una parte, Dios actúa en todo agente («obra en todo operante»: I, q.105, a.5), y, por otra, el agente creado actúa también en la medida en que es ser («El poder activo y pasivo de la cosa natural son suficientes para obrar en su

[14] I, q.8, a.12.
[15] I, q.104, a.1 ad 4.
[16] I, q.104, a.1.

orden»: *De Pot.*, q.3, a.7 ad 1). ¿Cómo se unen estos dos extremos? ¿Es compaginable una acción con la otra?

Los textos siguientes de Santo Tomás ofrecen las pistas de una posible solución. En ellos se encuentran estas cuatro afirmaciones, que juzgamos fundamentales: *a)* Dios es la causa de la acción de las criaturas. *b)* Las criaturas ejercen una acción propia. *c)* En la producción de todo efecto intervienen Dios y la criatura de distinta manera. *d)* Dios produce el ser del efecto (su dimensión de realidad), en tanto que la criatura causa la modalidad específica del mismo. He aquí las palabras del Aquinate:

> «Dios es la causa de la acción de cada cosa en cuanto que confiere la virtud de obrar, en cuanto la conserva, en cuanto la aplica a la acción y en cuanto que en su poder obra cualquier otro poder» [17].
>
> «Todas las cosas creadas serían inútiles si se las privara de su propio poder, puesto que las cosas son para su operación» [18].
>
> «El ser mismo es el primer efecto, el más común y el más íntimo de todos los efectos; por tanto, tal efecto conviene a Dios solo según su propia virtud» ... «El ser es el efecto propio del primer agente» [19].
>
> «Los agentes segundos, que en cierta manera dan a la acción del primer agente caracteres particulares y determinaciones, producen como sus propios efectos las demás perfecciones que determinan el ser» [20].

En virtud de este orden jerárquico y de prioridades de la acción de la causa primera con respecto a las causas segundas, se atribuye a Dios y a la criatura la totalidad del efecto, pero no en el sentido de que una parte provenga de Dios y otra de la criatura, sino en el de que el efecto entero es debido a los dos, pero de distinto modo.

Los principios enunciados conducen a la siguiente conclusión: La acción de Dios, verdadera creación, no sólo alcanza al ser de la criatura y lo produce, sino que abarca también su obrar. Al poner Dios los seres en la existencia, junto con la entidad les confiere capacidad operativa propia, la cual, inscrita en su dimensión ontológica, es asistida y penetrada en su ejercicio específico por la misma acción del Creador. De este modo la eficacia divina comprende a la criatura en su totalidad de ser y de obrar.

Con ello se amplía el concepto de creación hasta convertirse en *acción continuada* (expresión en el tiempo y en el espacio) de la causa primera. Sin privar a la criatura de su operatividad específica, manifestada en la regularidad y uniformidad de sus acciones y efectos, se afirma también la actuación omnicomprensiva del Creador,

[17] *De Pot.*, q.3, a.7.
[18] I, q.105, a.5.
[19] *De Pot.*, q.3, a.7; *C. Gent.*, l.3, c.66.
[20] *C. Gent.*, l.3, c.66.

diferenciando sus resultados en razón de la diversidad de los agentes en que opera. «Está claro que el mismo efecto no se atribuye a la causa natural y al poder divino, como si parte proviniera de Dios y parte del agente natural, sino todo de uno y de otro según modo distinto; como el mismo efecto se atribuye todo él al instrumento y al agente principal» [21].

2) *La acción creadora vista por Teilhard de Chardin* [22]

Para comprender esta original interpretación, señalamos dos momentos fundamentales: concepto teilhardiano de creación y acción de Dios en el mundo. Los dos se implican mutuamente y son una aportación valiosa al tema que nos ocupa.

a) *Concepto teilhardiano de creación.* Teilhard parte siempre de la experiencia de la naturaleza, que ofrece un carácter evolutivo innegable basado en la unificación progresiva. Desde esta visión elabora un concepto del ser en devenir como proceso de unión y de complejificación. La trama de las cosas está constituida por una multiplicidad de elementos que se asocian formando unidades de orden ontológicamente superior. El proceso unificativo es la clave del devenir del universo, el cual se constituye progresivamente hacia su plenitud y meta a partir de los estados inferiores de existencia.

Marchando a contrapelo de este movimiento general es como descubre Teilhard el sentido y estatuto del ser, ya que el crecimiento y la riqueza ontológica se efectúan en el sentido de la unidad, mientras que la disminución aumenta con el desmembramiento y la dispersión. Por eso el *ser-nada* coincide con la pluralidad absoluta, en tanto que el *ser-algo* equivale a síntesis o unidad. En el vestíbulo del ser, en su entrada, se halla la nada verdadera o multiplicidad total, en cuanto que en ella vienen a converger, por su base, todos los mundos posibles, esto es, la ausencia de contradicción o posibilidad pasiva.

La filosofía tradicional llama a esta nada *ser-en-potencia;* Teilhard, en cambio, la denomina *imploración-de-ser* o *nada-creable,* que no existe realmente, pero que aparece como lo opuesto al ser

[21] *C. Gent.*, l.3, c.70. «Y añadiendo a esto que Dios es un poder y que se encuentra en cada cosa no como parte de su esencia, sino manteniendo las cosas en el ser, se sigue que El mismo obra inmediatamente en cada agente, sin excluir la operación de la voluntad y la naturaleza»: *De Pot.*, q.3, a.1.

[22] Remitimos a nuestras publicaciones sobre el tema: «Teilhard de Chardin y el panteísmo», en *Pensamiento* 26 (1970), 213-270; «La acción creadora vista por Teilhard de Chardin», en *Verdad y Vida* 28 (1970); «Teilhard de Chardin y el estatuto del ser», en *Pensamiento* 29 (1973), 73-104; «La hominización, problema interdisciplinar. Base científica e interpretación filosófica», en *Burgense* 18/1 (1977), 153-182.

constituido. Es su lado negativo y, por lo mismo, su punto de partida o comienzo absoluto imaginable. Ahora bien, si el ser se desarrolla y crece ontológicamente por vía de unificación, su comienzo ha debido seguir también este mismo camino y procedimiento, a saber, Dios crea uniendo. No es que el paso de la nada (punto cero) a la primera entidad (comienzo) sea un proceso de unión, pero sí se hace con vistas a la unidad cada vez mayor.

En esta perspectiva, la creación, lo mismo que el estatuto del ser, es presentada por Teilhard como proceso de unión, de modo que ser no es otra cosa que *unir más* y *unirse más*. Su paradigma es el ser humano, entidad sutancial unitaria o sustantividad anímico-corpórea.

> «La unión creadora es la teoría que admite que, en la fase evolutiva actual del cosmos (única conocida por nosotros), todo sucede como si lo Uno se formase por unificación sucesiva de lo Múltiple... Para los elementos agrupados por el alma en el cuerpo, (...) *plus esse est cum pluribus uniri*. Para el alma misma, principio de unidad, *plus esse est plus plura unire*. Para ambos (...), es recibir la influencia creadora de Dios *qui creat uniendo*. (Esta fórmula)... no significa que lo Uno se halle compuesto de lo Múltiple (...). Expresa que lo Uno no se nos aparece sino a continuación de lo Múltiple, dominando lo Múltiple, porque su acción esencial, formal, consiste en unir» [23].

El texto anterior explicita la idea de creación expuesta por primera vez en el ensayo de 1917: *La unión creadora:*

> «La unión ontológica (...) es propiamente *creadora*. La creación se realiza al unir; y la unión verdadera no se obtiene más que al crear: he aquí dos proposiciones correlativas» [24].

Este concepto de creación, no exento de dificultades, sólo se entiende desde el ser de Dios como máxima unión perfectamente lograda, Vida trinitaria, modelo y meta del mundo en devenir. Las condiciones en que éste se nos ofrece sugieren la idea, perfectamente razonable, de que la acción creativa no debe ser entendida como acto instantáneo, sino como un gesto continuado de sintetización. La marcha evolutiva del cosmos es, por tanto, la que suscita en Teilhard la idea de creación como proceso de unión sucesiva, de modo que la evolución no es otra cosa que la expresión de la creación en el espacio y en el tiempo, es decir, su cumplimiento espaciotemporal. El inicio o punto cero está representado por la multiplicidad pura —la nada—, con la que entra en lucha la Unidad perfecta (Dios, Ser supremo) para hacerla ser. «Infinitamente vasto e infinitamente rarifi-

[23] *Ciencia y Cristo* (Madrid 1968), 67-68.
[24] *Escritos del tiempo de la Guerra* (Madrid 1966), 218.

cado, lo Múltiple, reducido por esencia a la nada, dormía en los antípodas del ser Uno y Concentrado... Fue entonces cuando la Unidad desbordante de vida entró en lucha, por medio de la Creación, contra lo Múltiple inexistente que se oponía a ella como un contraste y como un desafío» [25].

El carácter imaginativo de esta descripción no se opone al hecho real que con ella se quiere expresar. Estos son los elementos de su intelección:

1. La existencia de un punto Omega, Uno absoluto, no es sólo un presupuesto, sino exigencia del proceso evolutivo del cosmos, sin el cual la marcha de los acontecimientos carecería de sentido.

2. Dios, conforme al cual se hace el mundo, es, según la Revelación cristiana, un flujo de unión íntima (Vida trinitaria) de conocimiento y de amor con repercusión fuera de El. Es la Trinidad la que crea a su imagen.

3. Dios es acto puro único que se *trinitiza* en su mismo acto de ser. Lo opuesto a El es el no-ser, la nada o pura potencia, la multiplicidad completa que es nada, pero que, por pasiva virtualidad de «agrupación», es posibilidad o «imploración» de ser, a la que Dios responde en entera libertad con su desbordante generosidad confiriéndole el ser.

4. El mundo, tal como aparece a la observación científica y a la reflexión filosófica, es copia y réplica de la *trinitización* divina (unificación), que no se comunica totalmente y de una sola vez a las criaturas, sino haciéndolas capaces para recibir el ser progresivamente [26].

En semejante perspectiva, en régimen de unión creadora (cosmogénesis), el ser finito y participado se define menos por su distinción de la nada que por su positiva referencia a Dios. Es capacidad para entrar en comunión con el Ser subsistente donde adquiere su plenitud. Con esta concepción de la realidad, Teilhard de Chardin interpretará la acción de Dios en el mundo o creación en el tiempo.

b) *La acción de Dios en el mundo* (creación continuada). Para explicar la incesante intervención de Dios en el mundo, Teilhard intenta armonizar los hechos de experiencia con los principios de la filosofía tradicional sobre la acción de la causa primera en el obrar de los seres.

La experiencia científica enseña la innovación radical que se produce en el proceso evolutivo del mundo dentro de la innegable continuidad de la actividad natural. Continuidad y discontinuidad son debidas, según Teilhard, a la acción de causas de distinto orden. Una

[25] Ib., 146.
[26] Cf. *Gaudium et spes*, n.24.

supramundana, Dios, inaccesible a la observación científica, y otra natural, comprobable empíricamente. Ambas acciones son necesarias, pero se sitúan en planos diferentes ejerciendo distinto influjo. Ni una cadena de elementos, ni una suma de energías, sino potenciación desde dentro de los agentes naturales. «Cuando la Causa primera obra —escribe Teilhard—, no se intercala entre medias de los elementos de este mundo, sino que actúa directamente sobre las naturalezas, de manera que podría decirse: Dios, más bien que "hacer" las cosas, "las hace hacer ser"» [27].

De este modo aplica Teilhard los principios de la filosofía clásica sobre la causalidad a la nueva visión del mundo ofrecida por la ciencia actual. Sin negar el poder creativo de la naturaleza en su proceso ascendente, explica el *plus de realidad* generado por su verdadera causa, el Ser subsistente, que ajusta su intervención al proceso natural. Se cumple así la doctrina de la potencia y del acto en la gestación de un mundo que se está fraguando por vía evolutiva [28].

En contra de la teoría bergsoniana, la evolución que propone Teilhard no es creadora por sí sola, sino la forma temporal de la acción creativa de Dios [29]. Para significar este proceso, Teilhard acuña la nueva expresión «transformación creadora», con la que explica dos hechos comprobados: la aparición de nuevos seres en el proceso evolutivo (creación) y la influencia necesaria de los sistemas anteriores (transformación).

Es verdadera acción creadora que lleva a cabo su efecto (innovación ontológica) a base de una transformación profunda del estado precedente. Transformación, porque la acción se ejerce *desde* un ser previamente constituido; y *creadora,* porque en el cambio experimentado se produce una novedad completa, no ajena a la intervención directa de un agente superior.

Entre *creatio ex nihilo* y *eductio formarum* de los clásicos, Teilhard introduce un nuevo movimiento, verdadero acto creador, que mantiene, por una parte, el dato científico (acción natural) y completa, y por otra, las exigencias radicales del nuevo ser aparecido. «*Sirviéndose* de un ser creado preexistente, lo engrandece (la causa primera) en un ser *totalmente* nuevo» [30]. Ni mera continuidad ni ruptura total, sino movimiento ascendente alimentado por las energías naturales y elevado por un poder creador superior.

[27] TEILHARD DE CHARDIN, P., *La visión del pasado* (Madrid 1964), 42.
[28] «Aquí es donde tienen que intervenir las teorías bienhechoras que, al llevarlas hasta el fin, en materia de conocimiento intelectual, el sistema del acto y la potencia, reconocen a las facultades del alma el poder de completar la verdad de los objetos que perciben»: ID., *Como yo creo* (Madrid 1970), 36.
[29] ID., *La visión del pasado,* ed.c., 307.
[30] ID., *Como yo creo,* ed.c., 20.

Conviene dejar claro que el acto creador originario de Dios no se espacia en dos intervenciones disociadas, una por la que crea de la nada y otra por la que mueve a obrar a las causas segundas. Puesto el acto inicial, el Creador no cesa de influir en su obra favoreciendo la acción de ésta a tenor de las perfecciones adquiridas. No es, por tanto, la creación un acto instantáneo, puesto de una vez para siempre, sino acción permanente que se ejerce de acuerdo con lo que ya ha comenzado a ser y continúa siendo. De este modo se salvan el vacío del *nihilum subjecti,* tan difícil de compaginar con la continuidad advertida por la ciencia, y la acción de Dios a través de toda la trayectoria operativa del universo, sin necesidad de periódicas intervenciones.

Pero esta forma de acción sólo es posible desde la penetración de la causa primera en la intimidad ontológica de los seres, es decir, en su misma dimensión de realidad. Por eso pasa inadvertida a los métodos científicos, siendo exigida, en cambio, por la razón filosófica, debido a la riqueza ontológica del efecto. Una ampliación de la capacidad de los agentes naturales que pide ser explicada convenientemente. Teilhard lo hace en los siguientes términos: «Debajo del ejercicio ininterrumpido de las causas segundas se produce... una dilatación excepcional de las naturalezas, muy superior a lo que podría dar de sí el juego normal de los factores y de los excitantes creados. Los hechos materiales, tomados objetivamente, *contienen algo de divino»* [31]. No en vano el Ser trascendente absoluto se halla presente en los seres finitos participados.

Santo Tomás lo había explicado por la omnipresencia divina que actúa en y desde la intimidad misma de las cosas. «Conviene que el ser de la criatura sea efecto de El. Pero este efecto lo causa Dios en las cosas no sólo cuando comienzan a ser, sino también mientras son conservadas en el ser... Por tanto conviene que Dios esté íntimamente en todas las cosas» [32].

Radica aquí para la Causa primera la necesidad de ajustarse a la naturaleza y leyes de los seres, sin que ello comporte ineficacia real en las criaturas, como pretendía Malebranche, pues, como vimos antes, la acción propia de la naturaleza no pierde un ápice de su poder bajo la moción divina; se potencia, más bien, en virtud de una fuerza que actúa desde su interior.

En resumen, la doctrina tomasiana de la creación, actualizada por Theilard desde una lectura de la realidad en clave evolutiva, se ajusta a lo que está sucediendo en la naturaleza, y, lejos de oponerse a los hallazgos de las ciencias positivas, los completa y da razón cabal de ellos a nivel filosófico.

3) *Acción de Dios y libertad humana*

Esta cuestión hizo verter mucha tinta en tiempos pasados. Pero los principios establecidos en el apartado anterior, en base a una justa autonomía del obrar de los seres en dependencia del ser infinito, ayudan a responder al problema suscitado, tanto en filosofía como en teología, sin menoscabo de la omnipotencia divina y de la libertad humana.

Un deficiente planteamiento del problema, que contraponía la causalidad divina a la causalidad de los seres creados, hacía imposible la conciliación de la acción de Dios con la libertad del hombre. La falsa alternativa, propuesta en términos excluyentes, creó dificultades insuperables a los teólogos de finales del siglo XVI y principios del XVII en su intento por determinar la eficacia de la gracia divina en relación con la opción libre del hombre.

Es el mismo problema que en términos antropológicos tiene planteado el existencialismo ateo contemporáneo, sobre todo en las figuras de J.-P. Sartre y M. Merleau-Ponty. El Absoluto omniperfecto trascendente es incompatible con el existente humano radicalmente libre. En otras palabras, el absoluto de la conciencia contradice al absoluto del ser. «La conciencia metafísica y moral —escribió en su día M. Merleau-Ponty— muere al contacto con el Absoluto» [33]. Y, por su parte, añade Sartre: «El existencialismo no es nada más que el esfuerzo por sacar todas las consecuencias de una posición atea coherente» [34].

Para no alargarnos demasiado, sintetizamos aquí la historia de esta larga polémica, reduciéndola a estos tres puntos: doctrina tomasiana sobre el problema, interpretaciones extremas, solución desde el concepto antropológico moderno de libertad.

a) *El problema.* El hecho de la libertad humana no puede caer fuera del alcance de la acción de Dios. De lo contrario, el ser que aquélla implica no sería efecto de Dios, con la consiguiente limitación de su saber y poder.

Consciente de esta dificultad, Santo Tomás advirtió que los actos libres del hombre se refieren a Dios como a su causa, de modo que Dios no sólo produce la facultad volitiva del ser humano, sino también sus actos. El Aquinate explica esta tesis de este modo: Al mover Dios la voluntad humana desde dentro, no sólo no elimina su libertad, sino que la causa. Y esto porque la acción divina sobre las cosas se ajusta siempre a la naturaleza y modo de ser de éstas, no obrando como causa intercalada, sino como poder trascendente que

[33] MERLEAU-PONTY, M., *Sentido y No-sentido* (Buenos Aires 1977), 190-191.
[34] SARTRE, J.-P., *El existencialismo es un humanismo* (Buenos Aires 1972), 43.

penetra la intimidad de los seres potenciando y dirigiendo su acción. Porque se sitúan en niveles ontológicos diferentes, el poder divino y la libertad humana no se interfieren ni contradicen, sino que se ejercen armónicamente obrando cada uno a su modo.

Estos textos sitúan convenientemente el problema:

> «El mismo acto del libre albedrío se refiere a Dios como a su causa» [35]. «Dios es causa para nosotros no sólo de la voluntad, sino también del querer» [36]. «Al mover las causas voluntarias, Dios no impide que sus acciones sean voluntarias, sino más bien hace esto en ellas: obra en cada uno según su propiedad (o manera de ser)» [37].

b) *Interpretaciones extremas.* En los siglos XVI y XVII, ante las presiones de la naciente teología protestante, que negaba la libertad humana bajo la acción de Dios, los teólogos católicos extremaron sus interpretaciones acentuando la libertad, por un lado, y la soberanía divina, por otro. De este modo propusieron soluciones antitéticas.

Los tomistas, encabezados por Báñez (1528-1604), propusieron la *premoción física* o movimiento de Dios que influye previa y directamente en la acción humana. Sin esta moción resultaría inexplicable el *más* de la acción realizada respecto de la mera capacidad operativa de los seres. Por el contrario, con ella quedan a salvo la soberanía y prioridad absolutas de Dios. Pero en este supuesto no queda claro cómo la libertad humana puede ser algo más que mero postulado sin objetividad real [38].

En el polo opuesto se sitúan los seguidores de Molina (1536-1600), que entienden la cooperación divina como concurso simultáneo indiferente. A saber, el impulso de Dios por el que el hombre pasa del poder obrar a la acción de hecho no precede ni determina el acto humano concreto. Sólo mueve a la acción en general, sin descender a los efectos concretos que se siguen. Ahora bien, en esta perspectiva, si bien se salva la libertad humana, se pone en entredicho la universal eficacia de la Causa primera y acción de Dios [39].

Los reparos de una y otra interpretación nos obligan a considerar la libertad humana desde las conquistas de la antropología filosófica actual. Es evidente que en este campo se han obtenido resultados valiosos.

c) *Concepto antropológico moderno de libertad.* Sin detenernos en un análisis exhaustivo de la libertad en el hombre, baste decir

[35] I, q.22, a.2 ad 4.
[36] *C. Gent.*, l.3, c.89.
[37] I, q.83, a.1 ad 3.
[38] GONZÁLEZ ALVAREZ, *Teología natural*, ed.c., 540-546.
[39] Cf. MOLINA, L., *Concordia liberi arbitrii cum gratiae donis*, XIV, 13, 26 (Madrid 1953), 159-222.

que ésta no se establece ontológicamente sobre una disyuntiva. Ni siquiera consiste en elección entre dos posibilidades. Hay que entenderla más bien en función del bien y del valor descubiertos. En este sentido es la capacidad del ser racional para hacer el bien que lo perfecciona; para optar por lo valores y realizarlos. Es la autodeterminación ante el bien. Supone, por tanto, un doble poder: de discernimiento y de opción. Por eso es propiedad exclusiva de los seres inteligentes y volentes, de las personas. Está polarizado por la verdad y por el bien.

Semejante concepto de libertad se viene repitiendo desde Plotino, para quien «ser libre es dirigirse hacia el Bien, sabiéndolo y queriéndolo» [40]. En esta perspectiva, el *plus ontológico* o el *ser-más* es quien marca el ejercicio de la libertad y la causa, de modo que se es tanto más libre cuanto más se coincide con el ser y el querer absolutos, con Dios como supremo bien y valor. Aunque parezca paradójico, una criatura es tanto más autónoma cuanto más depende conscientemente de Dios, ya que autonomía equivale a autosuperación (posesión y dominio). Pero ésta no es posible en el ser creado más que por la acción de la Causa primera que habita en él; es decir, bajo la moción del Ser supremo. En efecto, no somos libres ni escapamos a los determinismos de las cosas más que por la atracción de un Ideal superior que nos revela nuestra dignidad de personas. No un Ideal ficticio, sino objetivo o bien subsistente que nos mueve atrayéndonos y nos perfecciona personalizándonos. Es el Bien sin paliativos ante el que palidecen todos los demás.

Aun a trueque de repetirnos, debemos recordar que Dios no actúa por contacto externo, sino capacitando las facultades propias de sus criaturas. En el caso de la voluntad humana, obra por conocimiento y amor, esto es, «haciendo ver» y «haciendo querer», que es lo propio del ser inteligente y volente. En esta operación no existe coacción, ya que se ayuda a comprender y a querer. En una palabra, se induce a obrar por convencimiento, donde tienen mucho que ver el convencido y el que convence. Más aún, si la libertad significa sobreabundancia de ser, nuestra libertad, condicionada y limitada por naturaleza, sólo es posible a partir de una libertad incondicionada que la eleva por encima de los determinismos que ensombrecen a los seres a medida que se alejan del Ser. De ahí que Dios sea necesario como libertad primera, cuyo reconocimiento y aceptación permiten a nuestra libertad realizarse en plenitud [41].

[40] Citado por FINANCE, J., DE, «La liberté creé et la liberté créatrice», en VV.AA., *L'existence de Dieu* (Tournai 1961), 235.

[41] Cf. FINANCE, J., DE, a.c., 239, 243.

Santo Tomás intentó solucionar el problema, recurriendo al amor divino como causa del bien de las cosas. «Puesto que el amor de Dios es la causa de la bondad de las cosas, no sería una cosa mejor que otra si Dios no quisiera para uno un bien mayor que para otro» [42].

Entendida la libertad en estos términos, no existe mayor dificultad para compaginarla con la acción de Dios, Bien absoluto, que, «al mover la voluntad, no la obliga, porque le confiere su propia inclinación» [43], sino que la mueve siguiendo su natural impulso. Sólo así, la última «determinación del acto permanece bajo la potestad de la razón y de la voluntad» [44], polarizadas siempre por la verdad y por el bien como objetos propios de toda acción humana.

[42] I, q.20, a.3.
[43] I, q.105, a.4 ad 1.
[44] *De Pot.*, q.3, a.7 ad 13.

CAPÍTULO V

EL PROBLEMA DEL MAL. PERSPECTIVAS FILOSOFICAS

BIBLIOGRAFIA

BORNE, E., *Le problème du mal* (Paris 1960); GESCHÉ, A., «Topiques de la question du mal»: RThL 17 (1986), 392-418; MARTELET, G., *Evolution et péché originel* (Paris 1985); MOLTMANN, J., *El Dios crucificado* (Salamanca 1975); RICOEUR, P., *Le mal. Un défi à la philosophie et à la théologie* (Genève 1986); RUIZ DE LA PEÑA, J. L., *Teología de la creación* (Santander 1986), 157-174; SERTILLANGES, D., *El problema del mal* (Madrid 1968); TORRES QUEIRUGA, A., «El mal en perspectiva filosófica», en *Fe cristiana y sociedad moderna* 9 (1986), 177-193; ID., «El mal, entre el misterio y la explicación»: RaF, abril (1987), 359-377; VV.AA., «Teorías filosóficas sobre el mal», en *Concilium* 6 (1970).

El antropólogo hindú S. Radhakrishnan reconoce que el problema del mal ha sido visto siempre como un serio obstáculo para creer en el Ser supremo [1]. Su negatividad, difícilmente compatible con el Ser subsistente omniperfecto, se presenta como réplica a sus innegables atributos de omnipotencia y bondad. Por eso la presencia del mal suscita una serie de interrogantes ineludibles que exigen respuesta a nivel racional. Si existe el Ser perfectísimo, ¿cómo es posible el mal? ¿Cuál es su origen y qué destino tiene? ¿Es efecto de un Ser esencialmente bueno?

Son las mismas preguntas que ya se planteó en su día San Agustín: «¿Dónde está el mal? ¿De dónde proviene? ¿Por dónde se ha infiltrado hasta aquí? ¿Cuál es su raíz, su germen? ¿Acaso no existe en absoluto? ... ¿De dónde proviene el mal, puesto que Dios, que es bueno, ha creado buenas todas las cosas?» [2]

Aunque esta cuestión tiene que ver mucho con la religión y la cultura mitológica y se encuadra en un marco más existencial y pragmático que teórico y especulativo, no se puede prescindir, sin embargo, de su planteamiento categorial en una reflexión filosófica sobre Dios. Es cierto que carencias y necesidades existenciales no se solucionan con meros razonamientos, pero también es verdad que todo lo que existe exige explicación racional. Al interrogante suscitado por el hecho del mal, el filósofo teísta se siente obligado a dar

[1] RADHAKRISHNAN , S., *La religión y el futuro del hombre* (Madrid 1969), 92.
[2] AGUSTÍN, S., *Confesiones*, VII, V, 7: Obras, t.II (Madrid 1955).

una respuesta que compatibilice los dos extremos, so pena de caer en el absurdo. Es necesaria, por tanto, una reflexión filosófica que, aunque no solucione enteramente el problema a nivel vivencial humano, ofrezca, sin embargo, una visión coherente de la realidad global, en cuyo seno se inscribe el mal como hecho indiscutible [3].

El tema es tremendamente difícil y escurridizo, ya que su mismo tratamiento reviste ciertos caracteres de irracionalidad. Para poder comprenderlo mejor, dividimos esta exposición en los siguientes apartados: El hecho del mal (fenomenología y concepto), la necesidad del mal en el mundo (justificación racional), compatibilidad de Dios con el mal (razón de ser del mal).

I. EL HECHO DEL MAL. FENOMENOLOGIA Y CONCEPTO

En vistas a obtener una respuesta convincente al interrogante del mal, es necesario establecerlo en su justa medida y significación. Se impone, por tanto, una descripción fenomenológica del mismo que lo presente bajo aquellos rasgos a través de los cuales se capta su verdadero sentido. Para ello partimos de su presencia incontrastable y de los efectos que produce.

El mal es una realidad admitida y sopesada en la historia del pensamiento. Con algunos de los filósofos más representativos al respecto, como Heráclito, Lucrecio, Schopenhauer, Kierkegaard, tenemos que reconocer que el mal no es sólo un hecho perceptible, sino una forma de ser de la existencia.

Un buen conocedor de la naturaleza, P. Teilhard de Chardin, no pudo cerrar sus ojos ante el fenómeno, llegando a afirmar lo siguiente: «Cuanto más hombre se hace el hombre, en su carne, en sus nervios, en su espíritu, más se incrusta y se agrava en él el problema del mal» [4]. El dolor, los fracasos, la muerte y, en definitiva, el mal están presentes en el proceso evolutivo del mundo, que, en su marcha ascendente, no puede evitar las frustraciones y los fallos. Es un hecho inevitable que acompaña al progreso hasta sus cotas más altas.

Se hace presente de una manera especial en la vida del hombre, que lo experimenta en diversas formas, pero siempre bajo el denominador común del dolor y en su máxima expresión, la muerte. Esta se anticipa en el vivir cotidiano como peligro y amenaza de aniqui-

[3] Cf. RICOEUR, P., *Le mal. Un défi à la philosophie et à la théologie* (Genève 1986), 15-38.

[4] TEILHARD DE CHARDIN, P., *La activación de la energía* (Madrid 1965), 213. «En todos los grados de la evolución, siempre y por todo lugar, el Mal se forma y se vuelve a formar implacablemente en nosotros y a nuestro alrededor»; ID., *El fenómeno humano* (Madrid 1965), 372.

lación o pérdida definitiva del ser. Especie de derrota completa, cuyo presentimiento compendió el Buda en esta sentencia: La vida es dolor radical.

Sin necesidad de hacer una descripción completa de todas sus formas, el mal aparece como insoportable pesadilla que acompaña al hombre en su largo peregrinar individual y colectivo, haciéndose carne de su carne. Algo así como una propiedad existencial de la estructura humana traducida en el distanciamiento entre lo que se es y se pretende ser, entre la verdad absoluta a la que aspiramos y las verdades relativas que poseemos, entre la plenitud añorada de ser y las realizaciones parciales logradas. Equivale a una disteleología o frustración de un orden teleológico, no por carencia del fin precisamente, sino de los medios conducentes. La ausencia de medios afecta indirectamente al fin, al que contribuyen [5].

Esta vivencia de inadecuación y de incumplimiento tienen versión humana en el dolor, como hemos dicho, padecido a tres niveles diferentes: físico, psíquico y social.

Mal físico. Es la carencia de una propiedad debida y tiene su expresión humana en el dolor. Los especialistas lo llaman centinela de la vida porque funciona como sistema de alarma, cuyas informaciones ponen en marcha mecanismos adaptativos de defensa que discurren por distintas vías de conducción. Consiste en un desarreglo o carencia de armonía del propio organismo y se presenta como dolor *señal* y dolor *vivencia*. Es una contrariedad sensible físicamente.

Mal psíquico. La contrariedad y desequilibrio no afectan solamente al orden físico. Se instalan también en una zona, no localizable corporalmente, que comprende la intimidad profunda de la persona y es resultado de la manera de relacionarnos negativamente con el entorno. Invisible y transensible, el mal psíquico es producido por la sensación de fracaso, por la pérdida de ideales, por el oscurecimiento de la propia identidad, por el desajuste interior. Si en estas vivencias participa la libertad contraviniendo las normas y prescripciones que marcan la propia conducta, aparece la culpa o mal moral. Es una forma particular del mal psíquico producida por el mal uso de la libertad.

Mal social. Brota del desajuste en el modo de relacionarnos con nuestros semejantes. Es la desagradable vivencia producida por el abandono de los allegados, por el rechazo de los adictos, por el olvido de los amigos, por la separación del medio social pertinente. Al igual que los males anteriores, el social hace al hombre frágil y quebradizo y lo predispone a la desesperación.

[5] Cf. GÓMEZ CAFFARENA, J., *Filosofía de la religión* (Madrid 1973), 435-436.

Esta rápida descripción del mal y su triple clasificación comprenden la división clásica que se ha venido repitiendo desde Santo Tomás [6]. El Aquinate distingue entre *mal moral* o pecado, propio del ser racional que se opone libremente al plan establecido por el Creador («malum simpliciter quod excludit ordinem a fine ultimo») [7], y *mal de la pena,* que desagrada al ser humano, tanto en el orden físico como en el psíquico y social, porque contraría la sensibilidad y la voluntad [8]. Santo Tomás considera este mal como consecuencia del anterior [9]. Habla también del *mal natural,* que equivale a la carencia de una propiedad debida y tiene lugar en el reino de la naturaleza, donde la subordinación de unos seres a otros, a la vez que salvaguarda el orden y el equilibrio general, produce quebrantos y perjuicios a los individuos particulares.

Por su parte, Leibniz clasificó el mal en metafísico, físico (sufrimiento) y moral (pecado). «Se puede tomar el mal metafísica, física y moralmente. El mal metafísico consiste en la simple imperfección, el mal físico en el sufrimiento y el mal moral en el pecado, porque la criatura es limitada esencialmente» [10].

Ante el hecho del mal, el hombre desea despejar una doble incógnita: su causa y su naturaleza. ¿A qué se debe el mal? y ¿en qué consiste el mal?

Algunas de las religiones, como la de Zoroastro en la antigua Persia y el maniqueísmo, explican el mal por el conflicto entre dos principios, uno bueno, Ormuz, y otro malo, Ahriman, que dividen el mundo en dos bandos opuestos. Esta interpretación del doble principio persiste todavía en determinados ambientes religiosos elementales, sobre todo.

Pero esta solución no resiste una crítica seria, ya que un dios malo es inconcebible frente al Dios bueno, ser perfectísimo y, por tanto, único, principio y fin de todo. Así lo vieron ya los filósofos y teólogos cristianos de los primeros siglos de nuestra era que negaron la sustancialidad del mal, concibiéndolo como privación y carencia de bien. Lo entendieron como pura negatividad. En consecuencia, no puede ser obra de Dios. El mismo S. Agustín llegó a afirmar que el mal no es otra cosa que la privación del bien [11].

[6] Cf. I, q.19, a.9.
[7] II-II, q.19, a.1.
[8] Cf. Tomás, S., *De malo,* q.1, a.4.
[9] Cf. *C. Gent.,* 1.4, c.52.
[10] Leibniz, G. W., *Essais de Théodicée sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal:* Opera Philosophica, LXXIII, I, 21 (Verlag Alen 1974).
[11] Cf. Agustín, S., *Confesiones,* III, VII, 12, t.II (Madrid 1955); *La ciudad de Dios,* IX, 22, t.XVI (Madrid 1958).

Reasumiendo esta concepción del mal, Santo Tomás ofrece una definición a nivel ontológico en la que prevalece el sentido de privación sobre el de mera negatividad. Más que simple carencia, el mal es falta del bien que corresponde a la naturaleza del sujeto.

Las definiciones de la *Summa Theologica* como simple privación de un bien («privatio boni») [12] son completadas en la *Summa contra gentiles* y en las *Quaestiones de malo* con la de carencia de una perfección o propiedad en un sujeto que debiera poseerla. Por eso solamente tiene lugar en los seres finitos dotados de capacidades que no se cumplen debidamente. Es, por tanto, la ausencia de un bien particular que afecta sólo a las criaturas y en ningún modo al Creador. Ni siquiera como causa y origen puede atribuirse a éste [13].

Santo Tomás, con su definición, sale al paso de la dificultad que supone la simple negación, que convertiría en malas todas las cosas creadas por el mero hecho de ser finitas e imperfectas en su ser. También difiere de Leibniz, que, al identificar el mal con la simple imperfección, confunde la raíz o posibilidad con el mal mismo. El hecho de la limitación ontológica no constituye por sí misma mal alguno.

Hay que decir, en consecuencia, que el mal no radica en sí mismo —no es ser—, sino en las cosas que, aun siendo buenas por el mero hecho de existir, no poseen todo el bien que les corresponde ni están dotadas del grado de perfección a que están llamadas. Lo ha puesto de relieve J. Maritain en estos términos: «El mal existe *en el bien;* en otras palabras: el sujeto portador del mal es bueno porque hay ser en él, y el mal obra *por el bien,* puesto que el mal, siendo en sí mismo privación o no ser, carece de causalidad propia» [14]. No puede decirse, por tanto, que exista un Dios malo causa del mal, ya que el mal no es ser; carece de entidad propiamente.

De todas formas, no cabe minimizarlo, porque, aunque no es una entidad o sustancia en sí mismo, no por eso deja de afectarnos realmente. Hay mal en un mundo creado por Dios, al cual se adhiere y en el cual actúa como pernicioso parásito y de cuya existencia debemos dar cuenta y razón. Por eso la pregunta por el mal sólo es posible desde el ser y desde el bien; mejor aún, desde la debilidad e imperfección de los seres.

Definido el mal como privación y carencia de un bien debido o como deficiencia ontológica, la pregunta fundamental es ésta: ¿Por

[12] I, q.14, a.10; I, q.49, a.3 ad 2.

[13] «Privación de una perfección debida...»: *De malo,* q.1, a.2; «Privación de algún bien particular, inherente a algún bien particular»: ib., q.1, a.1. «El mal es defecto del bien que se debe tener por naturaleza: ib., q.38, a.5 ad 1.

[14] MARITAIN, J., *Saint Thomas d'Aquin et le problème du mal* (New York 1944), 219-220.

qué seres deficientes (malos) en vez de nada? Si no venimos de la nada, sino del ser, ¿por qué aparece el mal como camino hacia el no-ser, hacia el nihilismo y la nada? Este es el núcleo de la cuestión que llevó a Leibniz a escribir su *Teodicea* como justificación de Dios omnipotente y bueno.

II. NECESIDAD DEL MAL. JUSTIFICACION RACIONAL

Si el mal no es entidad alguna, naturaleza sustancial ni elemento del mundo, sino deficiencia y carencia, ¿a quién se debe dicha carencia y qué sentido tiene? En otros términos, ¿puede el Ser producir seres carentes de la perfección debida?

Como no siempre se ha entendido el mal en su justa medida y sentido propio, su problema ha sido mal planteado y ha obtenido soluciones confusas, cuando no erróneas. Al reducir el mal al pecado y a la culpa, olvidando su aspecto ontológico, hay quienes han puesto su causa en Dios, principio de todo lo que existe. Surge entonces la teo-dicea para justificar la bondad y el poder de Dios ante el hecho del sufrimiento debido a la perversión humana y a los desequilibrios de la naturaleza. De este modo se confunden los planos filosófico y teológico.

Sin negar el orden teológico y admitiendo los planteamientos de la tradición religiosa, por razón de método tenemos que ceñirnos a la explicación estrictamente racional de la presencia del mal en el mundo y a la coherencia lógica de su compatibilidad con el Ser perfecto y Bien absoluto. No se trata ya de responder a la cuestión clásica de si Dios quiere y no puede o de si puede y no quiere evitar el mal. En cualquiera de los dos casos saldría mal parada la causa divina y el problema radical seguiría intacto. La cuestión es mucho más profunda, porque se trata de saber por qué Dios crea de hecho un mundo finito e imperfecto. ¿Merecía la pena hacerlo así? El problema se resuelve en estas dos afirmaciones: el mal es necesario y, además, compatible con un Dios omnipotente y bueno. De la necesidad del mal hablaremos inmediatamente, dejando para el apartado siguiente la cuestión de su compatibilidad con Dios [15].

Definido el mal como imperfección, privación de una propiedad debida o ser defectuoso, de donde derivan sus diversas formas y expresiones, la pregunta se refiere a la posibilidad de crear un mundo absolutamente perfecto sin posibilidad para el mal. Ahora bien, el mundo creado implica necesariamente finitud constitutiva y, por lo mismo, imperfección ontológica o limitación en el ser. Su condición

[15] Esta es la posición de A. Torres Queiruga. Véase bibliografía. La vertiente teológica del problema corresponde a los tratados dogmáticos.

finita se opone a su omniperfección. No es que la finitud sea un mal en sí misma, sino su raíz y posibilidad, de modo que resulta inevitable debido a circunstancias diversas.

En efecto, la finitud comporta no serlo todo e implica carencia de propiedades y perfecciones que no están plenamente realizadas en el sujeto. A veces, la posesión de unas propiedades entra en conflicto con la existencia de otras. Por ejemplo, la racionalidad en el hombre limita el poder del instinto, lo mismo que la inteligencia impide el pleno desarrollo del sentido. En los animales la sensibilidad está más desarrollada y el instinto es más perfecto que en el hombre, pero éste alcanza su plenitud en el orden intelectivo por el que supera al resto de los seres.

Pues bien, el mal, que se asienta precisamente en la forma finita de ser, no es adventicio y añadido, sino necesaria derivación, cuya expresión se encuentra en su misma realidad. Estos son los pasos de nuestro discurso: imposibilidad de un mundo finito-perfecto; el mal, antiteodicea; el mal, proteodicea.

1. Un mundo-finito-perfecto es imposible lógica y metafísicamente

¿Por qué un mundo creado no puede ser omniperfecto? Sencillamente porque es un contrasentido; es inconcebible en virtud de su naturaleza y estructura. Pensarlo completamente perfecto desde el principio equivale a exigir la cuadratura del círculo. No es que Dios no pueda hacerlo, sino que es irrealizable en sí mismo. La omniperfección se opone a creación, que equivale a participación. En ese caso no sería un mundo, sino otro Dios imposible.

Si dejamos a un lado la imaginación, habrá que convenir que, así como una figura cuadrada no puede ser circular al mismo tiempo porque comporta propiedades opuestas, de la misma manera un mundo creado perfecto es impensable porque sería finito e infinito a la vez, es decir, constaría de propiedades contradictorias. La finitud entraña limitación, carencia, disfunción y, en consecuencia, mal. La infinitud, en cambio, excluye el límite, es plenitud y perfección en el ser y en el obrar, existe desde siempre y para siempre, es bien absoluto. Ahora bien, por ser creado, nuestro mundo es finito, inacabado y deficiente y, por consiguiente, carece de la perfección total. Es espacio para el mal.

Aunque el razonamiento realizado no constituye una explicación plenamente convincente a nivel humano, proporciona, sin embargo, la justificación racional y coherencia lógica exigidas por la mente. Por otra parte, cuando los filósofos y teólogos cristianos de los pri-

meros siglos plantearon la posibilidad de la creación de una libertad-finita-perfecta que evitara el mal moral, no dudaron en negarla categóricamente [16].

Consideradas las cosas de este modo, el mal no es ya la antiteodicea y el generador de ateísmo que pretenden algunos, sino la proteodicea y pretexto de la existencia de Dios [17]. Explicamos brevemente estos extremos.

2. ¿El mal, antiteodicea (contra Dios)?

A lo largo de la historia del pensamiento abundan, como hemos visto, los testimonios contra la existencia de Dios debidos al hecho del mal. Todos ellos no hacen más que repetir el dilema del viejo Epicuro, que contrapone el mal real a la bondad y omnipotencia, atributos irrenunciables del Absoluto, de Dios. El hecho innegable del mal hace, entonces, imposible a Dios, porque niega sus propiedades esenciales.

Una concepción de esta índole, que presenta al mal como realidad entitativa y sustancial, hace inviable cualquier intento de justificación de Dios y termina con toda teodicea. Es antiteodicea. En esto consistió el fracaso de Leibniz, que, para excusar a Dios, tiene que banalizar el mal, minimizando su cantidad y peso específico frente a la bondad ingente que representa la creación en su globalidad (optimismo metafísico). Pero los hechos no se hicieron esperar y desmintieron el razonamiento leibniziano, dando cabida a la tesis contraria de Schopenhauer (pesimismo absoluto). Pesimismo coreado por los «Nuevos filósofos» ante las altas cotas alcanzadas por el mal en nuestro días. «El mundo es un desastre cuya cima es el hombre —escribe Henry-Lévy—, la política es un simulacro y el Soberano Bien inaccesible... Somos los cautivos de un mundo donde todos los caminos conducen al mismo infalible abismo... La muerte absoluta es el presente objetivado de la humanidad» [18].

La razón de lo mejor, que, según Leibniz, obliga a Dios a escoger lo más perfecto («esta sabiduría suprema... no ha podido dejar de escoger el mejor»: *Teodicea,* 1,8), enmudece ante la perennidad del sufrimiento nacida de la natural insatisfacción del deseo que, en opinión de Schopenhauer, hace insorportable la vida misma («No hay término para el esfuerzo; por consiguiente, no hay medida, no hay

[16] Cf. Torres Queiruga, A., *Creo en Dios Padre* (Santander 1986), 119ss, 146-147.

[17] Ruiz de la Peña, J. L., *Teología de la creación* (Santander 1986), 159-166; Gesché, A. «Topiques de la question du mal»: RThL 17(1986), 393-418.

[18] Henry-Lévy, B., *La barbarie con rostro humano* (Barcelona 1978), 119.

término del sufrimiento»: *Le monde comme volonté et représentation,* I, 323, trad. fr.).

Ambas tesis («mejor de los mundos posibles» y «peor de los mundos») olvidan una verdad fundamental, la inconsistencia ontológica del mal. Como apuntamos más arriba, el bien y el mal no se relacionan como realidades subsistentes opuestas y excluyentes. Se trata, más bien, de una privación (mal) que hace al sujeto que la padece parcialmente bueno. Su presencia no es, entonces, un alegato contra Dios, sino un reclamo y exigencia del mismo. Una necesidad que haga crecer el bien, disminuyendo el mal.

3. **El mal, proteodicea («pro Deo»)**

Tal como ha sido planteado el problema, la presencia del mal en el mundo, lejos de clamar contra Dios, postula su existencia. El mismo Santo Tomás lo dijo expresamente: «Porque hay mal, Dios existe» («Quia malum, Deus est») [19]. Razonamos esta afirmación.

En este tema no podemos precindir de la cuestión de sentido. Si el mal es carencia y privación, solamente se percibe y comprende racionalmente desde la perfección y lo positivo. Su conocimiento, lo mismo que su padecimiento, es siempre fruto de una comparación, cuyo punto de referencia no puede ser un bien relativo, sino absoluto y supremo. Se trata del sentido último y bien supremo de la existencia en general, cuyo desenlace tiene que ser un bien perdurable y no un vacío nihilista al que conduce inexorablemente el mal por sí mismo.

Ante el absurdo ontológico, la razón postula la existencia del Bien por encima y más allá de los males que parasitan el universo; un bien irreversible y absoluto, en comparación con el cual es como percibimos las carencias o bienes parciales que experimentamos como males. Frente a este Bien supremo, las deficiencias percibidas pierden todo su sentido de realidades en sí. El sinsentido y contradicción expresados por el mal solamente desaparecen racionalmente ante la presencia real y objetiva de un ser absolutamente bueno trascendente donde adquieren plena significación la realidad existencial y los postulados éticos. La absurdidad del mundo como ser que va a más, ser progrediente (la evolución es buena prueba de ello), sólo se salva con la certeza de un «absolutamente otro» sobre el que el mal carece de dominio y en cuya presencia desaparece por completo. Esta es la única alternativa razonable, no fundada en la fe, sino detectada por la razón ante la marcha ascendente de la realidad. La

[19] *C. Gent.*, l.3, c.7.

impone el sentido profundo del ser descubierto por la razón cuando interpreta los hechos a nivel filosófico. Sin un absoluto divino, la muerte, suprema expresión del mal, sería la última palabra y, por lo mismo, nada tendría sentido, y la historia, fruto del esfuerzo esperanzado de todas las generaciones, abortaría sobre sí misma sumiéndose en su total aniquilación [20].

A esta conclusión llegan también dos de los filósofos posmarxistas más eminentes de la «Escuela de Francfort», Adorno y Horkheimer. Según el primero, «no se podría experimentar nada como verdaderamente vital, que no prometiera algo trascendente de la vida». Para el segundo, «más allá del dolor y de la muerte está la nostalgia de que la existencia terrena no puede ser algo absoluto, de que no es lo último. El reconocimiento de un ser trascendente alcanza su más grande fuerza de la insatisfacción del destino terreno» [21].

En definitiva, el mal es una forma de dársenos y de expresarse la finitud y la deficiencia constitutiva de las cosas, cuyo conocimiento lleva al hombre a la afirmación de Dios como única explicación posible de la realidad del mundo finito y caduco. La limitación, que se hace patente bajo las diversas formas de mal, trabaja en favor del Absoluto *(pro Deo)*. En este caso, la cuestión suscitada por la presencia del mal en el mundo, lejos de oponerse directamente a la existencia del Absoluto necesario, se refiere a su naturaleza, bondad por esencia.

Ante la presencia del mal, el orden ético se convierte en postulación y reclamo de Dios, como bien absoluto. Este tipo de razonamiento, estudiado ya en Kant, se basa en la exigencia de sanción de la rectitud de la conducta humana. Sanción que solamente puede venir de una instancia suprema, Sumo Bien, que contrarreste de forma definitiva las energías del mal, asegurando la plena felicidad del hombre y la humanidad.

A pesar de todo lo que llevamos dicho, nuestros razonamientos meramente filosóficos no pretenden suplantar la razón teológica que, asistida por otra luz más poderosa, determina con mayor precisión y de forma más convincente la actitud de Dios respecto del mal en el mundo, así como su pleno sentido humano y vencimiento definitivo. Se trata de una forma de asumir la existencia, más que de una argumentación racional [22].

De todos modos debemos reconocer que la filosofía tiene pendiente otra cuestión que no se solventa con la afirmación de la finitud de la naturaleza, de su proceso dialéctico y del mal como acom-

[20] Cf. ALFARO, J., *De la cuestión del hombre a la cuestión de Dios* (Salamanca 1988), 268-269.

[21] ADORNO, T. W., *Dialéctica negativa* (Madrid 1975), 401; HORKHEIMER, M., *La nostalgia del totalmente otro* (Brescia 1972), 80-81, 90-91.

[22] Cf. RUIZ DE LA PEÑA, J. L., o.c., 166-174.

pañante inevitable de todo crecimiento. La pregunta se centra en el motivo y razón de semejante creación. ¿Por qué hizo Dios un mundo que tenía que contar con el mal inexorablemente? ¿Valía la pena crear un mundo defectuoso? Este es el misterio.

Indudablemente, la respuesta adecuada rebasa las posibilidades de la filosofía estricta y se sitúa en otra clase de saber. Pero cabe siempre una justificación racional del dato revelado y de las afirmaciones teológicas. Tampoco hay que olvidar que el mal no es sólo un problema especulativo. Comporta además elementos vitales de acción y de transformación que implican directamente a Dios mismo. Veámoslo.

III. COMPATIBILIDAD DE DIOS CON EL MAL. LA RAZON DE SER DEL MAL

Compatibilidad de Dios con el mal no significa connivencia y pacto mutuo; tampoco permisión o visto bueno. Dios es la oposición radical y respuesta personal al mal. Por eso, más que ver en éste un impedimento de la existencia de Dios, habrá que afirmar lo contrario: Dios es la objeción contra el mal. El discurso justificativo (permisión, castigo, armonía) queda reducido a un segundo lugar, mientras que la oposición y la lucha, capitaneadas por Dios mismo, ocupan el primero.

Sólo un mundo sin historia, cuyo único protagonista fuera el ser infinito, estaría exento de mal. Pero un mundo de esta índole sería, como dijimos, una redundancia de Dios, una copia o réplica del mismo. Nuestro mundo no es así. Es realidad finita capaz de infinitud mediante un lento proceso de crecimiento y de maduración, en el que el ser creado alcanza a través del hombre su plenitud en la comunión con el Absoluto. Es éste un primer paso para responder al interrogante de si vale la pena la existencia de un mundo defectuoso como el nuestro.

Decidido a crear, Dios no elige entre un mundo con mal y otro sin mal. Opta por el ser en vez de la nada. Aunque el resultado temporal de su acción esté cuajado de negatividades y carencias, no es para instalarse definitivamente en ellas, sino para superarlas, ya que el ser creado lleva la impronta de su Creador, bueno por esencia. El acto creador es el espejo que transparenta su voluntad y propósito, que no son otros que comunicar su ser a la criatura, especialmente al hombre, a quien llama a participar de su vida y perfección, de su infinita bondad.

En el estado actual del mundo, la creación no ha terminado de formarse. Como sistema orgánico, se encuentra en período de crecimiento animado por un principio interno que la impulsa hacia el

triunfo definitivo del espíritu. Es historia multiforme que se cumple superando etapas en dirección de lo mejor, que, como decía Teilhard, es la más alta síntesis del espíritu y termina siempre sucediendo [23]. Si el mundo evoluciona y este movimiento se encamina a la realización de la persona, es necesario que el no-ser decrezca y aumenten el ser y el bien.

Al lado de las energías naturales —el hombre es su flecha— está Dios, ayudándolas a conquistar su perfección máxima. Más aún, combate con la naturaleza a través del hombre en contra de todo lo que impide su desarrollo y liberándola del mal. «La creación —escribe San Pablo— vive en la esperanza de ser también ella liberada de la servidumbre de la corrupción» [24]. Es el combate de Dios mismo, porque es la lucha por la liberación total, sólo posible mediante el trabajoso ejercicio de la libertad humana, que madura lentamente con el apoyo incesante del Todopoderoso.

De este modo, lo que es imposible al principio, se consigue al final del trayecto, en la meta, y lo que parecía un contrasentido, el mal, entra de lleno en los designios del Creador [25]. De este modo cambia completamente el panorama, de manera que la relación de Dios con el mal estriba en la misma posición de Dios, sujeto activo y no origen del mal. Propiamente, Dios se presenta como su adversario, como el anti-mal. Por eso, más que preguntarse por la causa del mal (¿cómo es posible?), hay que hacerlo por su comprensión y vencimiento (¿qué sentido tiene y cómo puede ser salvado?). En este caso, Dios aparece inmediatamente combatiendo junto al hombre; mejor aún, éste descubre que la lucha que está llevando a cabo la hace con Dios, porque su causa es común a ambos. Desde el primer momento de la creación hasta la Parusía, tanto en la oposición al mal como en la difusión del bien, Dios lleva la iniciativa, porque es el primer interesado. Le concierne a El directamente. Y esto, porque es un Dios-amor [26].

Este nuevo planteamiento tiene mucho que ver con la palabra revelada. O mejor con la fe, sin la cual no hubiera sido propuesto el problema del mal. Pero ello no exime a la razón de su deber interpretativo ni de su función explicativa, por más que alcance sólo confirmación definitiva en la experiencia de fe.

El mismo Teilhard de Chardin, tan apasionado por la experiencia científica, expresa este convencimiento repetidas veces en su obra. «En este caso... cualquier libertad está ya no sólo permitida, sino

[23] TEILHARD DE CHARDIN, P., *El fenómeno humano,* ed.c., 372-373.
[24] Rom 8,19-22.
[25] Cf. TORRES QUEIRUGA, A., «Dios, el antimal», en *Communio* 1 (1979), 39-48
[26] Cf. GESCHÉ, A., «Topiques de la question du mal», l.c., 407-410.

ofrecida por el Fenómeno a la Teología, por lo que se refiere a precisar y a completar en profundidad los datos y sugerencias —siempre ambiguas más allá de un cierto punto— proporcionadas por la experiencia» [27]. Y en otra parte: «Todo depende del valor y la dicha *finales* del universo, un punto sobre el cual no hay más remedio que acogerse a la sabiduría divina» [28].

Esto da pie para afirmar una vez más que el problema del mal, insoluble en un universo estático (cosmos), no se plantea ni se resuelve de la misma manera en el caso de un universo evolutivo (cosmogénesis) en vías de perfección, sobre todo si el mismo autor del mundo tiene a bien sumergirse en su obra, asumiendo todo lo que hay de defectuoso en ella para hacerla progresar hasta su debido cumplimiento. Al mezclarse con el dolor humano, viviéndolo en sí mismo, el Creador se convierte en salvador, y la cruz, que tiene poder creador, es «el símbolo y la realidad conjuntamente del inmenso trabajo secular que poco a poco eleva el espíritu creado para conducirlo a las profundidas del Medio Divino. Representa la creación que, sostenida por Dios, remonta las pendientes del ser» [29].

En semejante perspectiva, Cristo crucificado no simboliza el fracaso de Dios ante el mal. Por el contrario, representa su victoria definitiva y anuncia la posibilidad cierta de una transformación del mal en bien. Por consiguiente, el sentido de la creación se consuma en la pasión de Cristo, en quien la misma muerte adquiere sentido positivo y plenificador. En una palabra, el mal existe en el centro y en la raíz de la creación evolutiva, pero ha sido ya superado por Cristo muerto y resucitado, primicia y garantía de quienes mueren y resucitan en El. Esta verdad ha sido revelada en la muerte crucificada del Creador mismo, que no muere a manos de otros dioses o poderes supramundanos, como las antiguas divinidades, sino a manos del hombre, su criatura, porque es amor para ella y por ella. «El creador mismo —escribe Moltmann— entra en su creación mediante el Espíritu. Este es capaz de sufrir. Se puede "entristecer" al Espíritu, y puede extinguirse (1 Tes 5,19; Ef 4,30), porque él es la fuerza del amor del que ha brotado la creación y mediante el que es conservada» [30].

En este contexto es donde hay que interpretar la afirmación tomasiana que considera buena la permisión del mal por Dios: «Dios... quiere permitir que se haga el mal, y esto es bueno» [31]. Lo mismo que la enseñanza de San Agustín, para quien Dios no permitiría el

[27] TEILHARD DE CHARDIN, P., *El fenómeno humano*, ed.c., 374.
[28] ID., *Como yo creo* (Madrid 1970), 216.
[29] ID., *El Medio divino* (Madrid 1967), 105-106.
[30] MOLTMANN, J., *Dios en la creación* (Salamanca 1987), 100.
[31] I, q.19, a.9 ad 3. También I, q.2, a.3 ad 1.

mal, si su potencia y su bondad no fueran capaces de obtener el bien incluso del mal [32]. En una palabra, en régimen de evolución generalizada, el mundo se presenta a la reflexión filosófica dependiendo de una bondad infinita, en cuyo entronque adquiere su perfección última. Dicho de otra manera, el mal no es tal, sino evolutivamente y en relación a un bien futuro último.

Un misterio ciertamente, donde lo finito se une con lo infinito y entra en posesión del Dios que es el mejor absolutamente, el Sumo Bien.

La única causa del mal es, por tanto, la desesperanza o falta de fe en lo que Dios quiere que se haga para que el mundo sea verdaderamente humano. En la renuncia a colaborar libremente con el progreso del bien en el mundo y en la idolatría de la finitud mundana. No hay mal, a no ser que el mundo no vaya a ninguna parte teniendo que ir. En este caso, el mal sería el *no-sentido* del sentido del mundo. *Sinsentido,* que no puede ser superado más que cuando Aquel que es el sentido mismo de lo existente padezca en su propio ser la ley del *no-sentido,* dotando de coherencia al absurdo que supone su pasión y su muerte. «O Cristo es verdaderamente el sentido de la historia, o la historia es un absurdo, porque es un absurdo el sufrimiento y es especialmente un absurdo la muerte en la que naufragan todos nuestros ideales... Se trata de elegir y nosotros no acabamos de comprender que, entre la vida y la muerte, se puede escoger la muerte» [33].

¿Mero juego de palabras? De ningún modo. La solución del problema del mal sólo puede pensarse en términos escatológicos, es decir, como acabamiento y transfiguración de este mundo defectuoso. La realidad mundana no es primordial, sino secundaria. La verdadera realidad es la del Espíritu y su reino. Este mundo divino penetra nuestro mundo y se deja entrever ya en todo lo que existe, pero no establece en él un orden perfecto y una armonía completa, que no pueden pensarse mas que como cumplimiento final. Como señala certeramente Berdiaeff, «la tarea más importante que se le presenta a la conciencia consiste en dejar de objetivar a Dios y de pensar en El de una manera naturalista por analogía con las cosas y las formas de ser de este mundo... Dios no se encuentra más que abriéndose paso por encima de lo cotidiano» [34].

[32] «Siendo Dios el sumo bien, no permitiría de ningún modo que hubiera en sus obras algún mal, si no fuera tan omnipotente y tan bueno que haga bien del mal»: *Enchiridion,* 11: PL 40,236.

[33] GRASSO, D., «Reflexiones sobre la cruz en nuestro mundo», en VV.AA., *Teología de la cruz* (Salamanca 1979), 96.

[34] BERDIAEFF, N., *Essai de méthaphysique eschatologique* (Paris 1946), 178.

Consideradas las cosas de este modo, la existencia del mal como problema filosófico conduce inexorablemente a la cuestión del mal como misterio que pide coherencia racional. Y es que el régimen epistemológico de su planteamiento está más próximo a la apologética que a la filosofía pura. En el plano explicativo se presenta ciertamente como un problema, mientras que, visto desde el destino del hombre y desde el valor de la existencia, tiene todos los visos de misterio. En efecto, la victoria de la verdad, de la justicia y del amor, todavía oculta, se ha de revelar escatológicamente un día de modo definitivo.

Que la criatura tenga la posibilidad absoluta de llegar a su total perfección y felicidad completa, nadie puede negarlo. Pero que semejante posibilidad sea actualizable en un momento determinado de la historia, ya no resulta tan claro, porque lo que tiene perfecto cumplimiento al final, no siempre es posible desde el principio y a lo largo de su trayectoria. Se hace necesario el concurso del tiempo como factor esencial de crecimiento, ya que el ser humano, y la realidad global con él, se forja en el lento madurar de la historia.

No pretendemos decir con esto que Dios determine realizar al final lo que pudo haber hecho al principio. Su decisión es única desde el comienzo, pero el respeto al modo de ser de las cosas, especialmente del hombre, le impone una legalidad que se compromete a cumplir libremente para que sea el hombre quien, con su ayuda, logre su plenitud en la comunión definitiva con El [35].

Terminamos estas reflexiones sobre el mal con unas palabras de H. Böll, premio Nobel de Literatura de 1972. Son una aclaración pertinente a la interpretación filosófica necesariamente insuficiente:

> «Yo antepondría el peor de los mundos cristianos al mejor de los paganos, porque en el mundo cristiano hay lugar para quien no tiene lugar en el mundo pagano: los mutilados, los enfermos, los ancianos, los débiles. Y porque hay algo más que lugar: hay amor para aquellos que resultan inútiles para un mundo pagano y ateo».

[35] TORRES QUEIRUGA, A., *Creo en Dios Padre*, ed.c., 146-149

CAPÍTULO VI

TIPOLOGIA DEL ATEISMO CONTEMPORANEO

BIBLIOGRAFIA

COTTIER, G. M., *Horizons de l'athéisme* (Paris 1969); FABRO, C., «La negación de la existencia de Dios: el ateísmo», en *El problema de Dios* (Barcelona 1962), 19-56; LACROIX, J., *El sentido del ateísmo moderno* (Barcelona 1964); LUBAC, H. DE, *El drama del humanismo ateo* (Madrid [2]1967); LUCAS, J. DE SAHAG., «Dimensión del hombre en el ateísmo contemporáneo»: ReF XXIII (1964) 1-59; VV.AA., *Dios-Ateísmo. III.ª Semana de teología de Deusto* (Bilbao 1968); VV.AA., *El problema del ateísmo* (Salamanca 1967).

En el presente capítulo ofrecemos una visión panorámica del ateísmo filosófico contemporáneo dividida en tres apartados. El primero considera el hecho del ateísmo como clima ambiental de nuestra época. El segundo distingue las formas principales en sus aspectos filosóficos y antropológicos. El tercero es la conclusión crítica de los anteriores.

Antes, sin embargo, consideramos necesario determinar el concepto general del ateísmo como actitud intelectual humana. Los especialistas la consideran como un retroceso hacia los orígenes, cuando el hombre no había recibido ninguna revelación divina ni había descubierto por sí mismo a Dios. Es la negación especulativa, matemática, de la existencia de Dios o el rechazo de Dios-idea. Un intento de proclamación de la libertad humana y de la ascensión del poder absoluto de la razón, que no quiere compartirlo con nadie. Aparece como el producto de una acción sagrada presentada como una verdad que sólo necesita ser dicha en términos casi matemáticos. Para algunos, no es más que el reproche del hombre ante la inaccesibilidad de Dios merced a su no intervención en los asuntos del mundo al modo humano.

En una palabra, el sentido antropológico del ateísmo hay que encontrarlo en la recóndita esperanza del hombre de ganar su poderío, heredando la omniperfección divina. Es el endiosamiento de la vida y, por lo mismo, la negación de Dios como objeto y como ser.

A la luz de esta consideración, emprendemos los pasos que señalábamos más arriba.

I. ATEISMO COMO HECHO GLOBAL

1. Extensión y sentido del ateísmo contemporáneo

Un análisis somero del contexto cultural de hoy pone en evidencia el ateísmo como hecho generalizado. A primera vista, nuestro mundo aparece como ateo en su globalidad, de forma que puede decirse que la increencia es un fenómeno masivo característico de nuestro tiempo. Es la oposición a la actitud religiosa como tal. Mientras las diversas creencias son distintas formas de relacionarse con el Absoluto trascendente, Dios, el ateísmo, en cambio, rechaza la trascendencia y no admite otra realidad que la fáctica.

Hoy no se trata de negar a Dios en el plano categorial propiamente, demostrando su no existencia, sino de ofrecer una visión del hombre incompatible con el Absoluto personal. En las diversas modalidades del ateísmo, se ventila una sola cuestión: la comprensión del hombre desde sí mismo y por sí mismo.

Como ha escrito E. Borne, el ateísmo actual es tranquilamente dogmático, en cuanto que supone superado el problema de Dios y trata de desarraigar toda posibilidad de creencia. «La negación de Dios es el comienzo de un pensamiento y de una acción verdaderamente humana» [1]. Sin embargo, se presenta como el resultado de un largo proceso de génesis correspondiente al deterioro y disolución de la creencia religiosa.

Si en otro tiempo la increencia era una excepción o fenómeno aberrante, hoy, en cambio, se extiende por toda la geografía humana y penetra en todos los estamentos de la sociedad. En opinión de P. Poupard, puede decirse que el mundo actual es ateo, porque la vida cultural, sismógrafo de la antropología vivida, aporta múltiples pruebas de ello en las ciencias y en las artes, en la vida social y política. «El ateísmo ha llegado a ser hoy un fenómeno de masa, un problema de sociedad, una verdadera realidad cultural, un peligro y una amenaza para nuestro universo tecnológico y organizado» [2].

Se trata de una nueva forma de humanismo que impulsa a la humanidad hacia su mayoría de edad, rechazando toda dependencia y aspirando a una autonomía completa de destino. Más que fruto de un raciocinio, como decíamos antes, es una forma de civilización decidida a afrontar los problemas vitales, incluso la muerte, sin necesidad de recurrir a ninguna instancia suprema metaempírica.

[1] BORNE, E., *L'athéisme, tentation du monde, revéil des chrétiens* (Paris 1963), 108.

[2] POUPARD, P., «L'Eglise devant le défi de l'athéisme contemporain», en *La Documentation Catholique* 64 (1982), 272.

J. Lacroix reconoce que «el problema del ateísmo se ha democratizado, en cuanto que no deriva ya de la ciencia de las ideas, de la Metafísica aristocrática, sino de la ciencia de las necesidades humanas, de la ciencia del trabajo, de la democrática economía política» [3]. En este contexto, el hombre decide sobre las cuestiones de ultimidad en función de su vida material y social, y no en virtud de unos principios racionales acordes con las leyes del entendimiento.

Este ateísmo es un hecho contingente e histórico como otro cualquiera asumido por nuestros contemporáneos como deber moral. Ser ateo es la única manera que tiene el hombre de ser plenamente hombre, mientras que la creencia en Dios lo mantendría en una minoría de edad permanente. Por eso es necesario prescindir de Dios y buscar sin prejuicios metafísicos la única verdad liberadora, la del hombre mismo.

Para Fr. Jeanson, existencialista francés de la escuela de J.-P. Sartre, ser ateo significa «que el hombre es el único responsable de toda fe humana. Las promesas que hacemos que nos haga tal o cual Dios siempre recaen en nosotros, siempre nos toca a nosotros tenerlas que mantener». Por eso nada importa que Dios sea «el Bien, la Verdad, lo Absoluto», incluso la «Omniperfección», ya que siempre tiene el hombre que seguir inventando su «camino tanteando por la jungla de lo relativo» [4].

Más claro es todavía el testimonio de Sartre, cuyo existencialismo es un esfuerzo por sacar las consecuencias de una posición atea coherente. «El existencialismo no es tanto un ateísmo en el sentido de que se extenuaría en demostrar que Dios no existe... El problema no es el de la existencia de Dios; es necesario que el hombre se encuentre a sí mismo y se convenza de que nada puede salvarlo de sí mismo, aunque sea una prueba verdadera de la existencia de Dios» [5].

Semejante actitud no debe ser entendida como gesto de arrogante autosuficiencia, sino como convencimiento profundo de que no existe ninguna realidad salvadora por encima del hombre y la humanidad. Este simple reconocimiento hace ateos a los ateos. «Lo que hace de nosotros unos ateos —apostilla R. Garaudy— no es nuestra suficiencia, nuestro contentamiento de nosotros mismos o de la tierra, una limitación cualquiera de nuestros proyectos, sino el hecho de que, sintiendo como los cristianos la insuficiencia de todo ser relativo y parcial, no deducimos de ello la realidad de una presencia,

[3] LACROIX, J., *El sentido del ateísmo moderno* (Barcelona 1964), 30.

[4] JEANSON, FR., «La Trascendencia en acción», en VV.AA., *Ateísmo* (Madrid 1969), 38-39.

[5] SARTRE, J. P., *El existencialismo es un humanismo* (Buenos Aires 1972), 43-44.

la de "lo único necesario" que daría una respuesta a nuestra angustia y a nuestra impaciencia» [6]. Por eso añade a continuación que nada se le ha prometido a los ateos y nada esperan. La creación continuada del hombre por el hombre es su única trascendencia [7].

Esta presentación del ateísmo en nuestro tiempo tiene un doble significado. Por una parte, no es el privilegio negativo de intelectuales excéntricos, sino ley que regula nuestra sociedad, que ha hecho de la creencia una superestructura anómala. Por otra, invade todos los sectores de la cultura y, a través de ella, conquista las funciones y ocupa las regiones todas de la vida consciente. Hay una ciencia sin Dios, un arte sin Dios, una política sin Dios. Algo así como la «huida de los dioses», que decía Heidegger.

De esta manera, el ateísmo representa la postura opuesta a la que hemos visto en los capítulos anteriores, marcada por la búsqueda de Dios como Ser necesario para justificar la marcha del mundo y el sentido de la historia. La actitud atea actual reviste las tres formas clásicas de oposición: contrariedad, contradicción y privación.

Contrariedad, porque excluye tajantemente la postura contraria, la afirmación de la trascendencia. *Contradicción,* porque se asienta en la pacífica neutralidad sin afirmar ni negar a Dios, sino pasando del problema de su existencia, ya que, si Dios existiera, no cambiaría nada. «Aunque Dios existiera, esto no cambiaría: he aquí nuestro punto de vista» [8]. *Privación,* porque ha cambiado el sentido de la antropología. En otro tiempo se consideraba al ateo privado del verdadero bien (Dios); hoy, en cambio, es el creyente el que aparece desprovisto de su bien, es decir, de su independencia y autonomía. El hombre «con-Dios» es un ser alienado por su creencia [9].

En resumen, el ateísmo actual es una crítica negativa de toda religión. Más que negar directamente a Dios, rechaza las expresiones teológicas del mismo. «Hay que hacer notar que la justificación filosófica del ateísmo se reduce finalmente a una crítica del teísmo, pues resulta imposible demostrar de forma positiva que Dios no existe. Lo que el ateísmo intenta probar es que la creencia en Dios no tiene fundamento... El ateo dirá al cristiano que la segunda parte de su teodicea se vuelve contra la primera» [10].

Expresamente lo ha recordado el citado Fr. Jeanson: «Sartre no se opone a Dios, sino a toda forma de pensamiento teológico, en la medida en que pretende desposeer al hombre de su libertad en provecho de una cierta ilusión que transforma su existencia en destino...

[6] GARAUDY, R., *Del anatema al diálogo* (Barcelona 1968), 93.
[7] Ib., 93.
[8] SARTRE, J. P., o.c., 43.
[9] BRETON, S., *L'affirmation de Dieu* (Lion 1967), 24-26.
[10] DONDEYNE, A., «L'athéisme contemporain»: EThL (1961), 463,466.

El ateísmo no se preocupa tanto de probar la no existencia de Dios como de consolidar al hombre en su propia existencia» [11].

Este somero análisis de la situación atea del mundo es suficiente para dar a conocer su extensión, así como su sentido y finalidad.

2. Génesis histórica del ateísmo actual

Los precedentes históricos de este ateísmo han quedado suficientemente expuestos en la primera parte de este libro. Aquí nos limitaremos a destacar la repercusión que han tenido en este movimiento aquellos sistemas filosóficos que se han venido sucediendo desde el siglo XVII hasta hoy. Para ordenarlos de alguna manera, los dividimos en tres períodos fundamentales, cuya nota común es el principio de inmanencia, que va a servir de fundamento teórico al ateísmo actual. En primer lugar expondremos brevemente el sentido y alcance de este principio y después hablaremos de las fases históricas de la génesis del ateísmo actual.

1) *Fundamento teórico del ateísmo*

Aunque el ateísmo en sus formas actuales no es un fenómeno fundamentalmente intelectual, sino resultado de un largo proceso de disolución de la creencia religiosa, debemos reconocer, sin embargo, que su punto de apoyo es una visión antropocéntrica de la realidad. La antropologización del ser, con base en el principio de inmanencia de la filosofía moderna, es el fundamento remoto de la actitud atea de nuestra cultura. Lo recordamos brevemente.

Para el Racionalismo y el Idealismo, el conocimiento reposa en la actividad del sujeto, que en el acto de conocer sólo se percibe a sí mismo, quedando fuera de su alcance el núcleo ontológico del objeto. Este solamente es conocido en sus manifestaciones y en las modificaciones aportadas por las categorías o moldes del entendimiento humano. Esta forma de conocimiento, instalado en la inmanencia subjetiva, cierra las puertas a toda trascendencia objetiva, excluida también la realidad divina. El yo solamente conoce sus ideas, afirmaba Descartes, y el sujeto no alcanza más que las modificaciones operadas por las categorías *a priori* sobre los datos de la sensibilidad, enseñaba Kant.

Si el ateísmo antiguo y medieval se apoyaba en la materia y en la presencia del mal en el mundo, el contemporáneo lo hace en la

[11] JEANSON, FR., «Témoignage»: LumVi (1954), 92,94.

subjetividad humana trascendental. Toma pie en la estructura del sujeto y se establece sobre el poder cognoscitivo. No es el ser en su ofrecimiento a la conciencia el que causa el conocimiento, sino el acto de conocer el que crea al ser y lo constituye (idea clara y distinta en Descartes, visión en Dios de Malebranche, categorías *a priori* en Kant, proyección del yo racional en los poskantianos). De este modo, al quebrarse la relación *noésis-noema* del proceso cognoscitivo, queda eliminado todo lo que no cae dentro del área barrida por el pensamiento humano, que no es otra que su conciencia finita.

J.-P. Sartre saca las consecuencias de este principio, haciendo de la subjetividad la única verdad absoluta insuperable en sí misma. «Subjetivismo, por una parte, quiere decir elección del sujeto individual por sí mismo, y, por otra, imposibilidad del hombre de sobrepasar la subjetividad humana. El segundo sentido es el sentido profundo del existencialismo» [12].

Son sencillamente las consecuencias, o, más exactamente, el desarrollo de las virtualidades especulativas del principio de inmanencia que, tres siglos después de su formulación, obtiene el fruto de su exigencia teórica. En una palabra, el principio de inmanencia conduce a la finitud del ser y la finitud de éste conlleva la negación de Dios. En efecto, la conciencia se muestra intrínsecamente finita, en cuanto que es el reflejo de un mundo esencialmente finito también. A este respecto añade Sartre que «la apariencia remite a la serie total de las apariciones y no a una realidad oculta que haya drenado hacia sí todo el ser del existente. Y la apariencia, por su parte, no es una manifestación inconsistente de ese ser» [13]. En una palabra, el ser se reduce a sus mostraciones y apariciones, ya que el ser de un existente es, precisamente, lo que el existente *aparece* [14].

2) *Fases de la génesis histórica del ateísmo actual*

No pretendemos hacer una historia completa del ateísmo desde sus orígenes hasta hoy. Solamente nos interesa señalar los períodos que marcan su génesis y desarrollo hasta adquirir la forma que presenta ahora [15].

En este proceso de formación distinguimos tres fases o momentos clave en el plano filosófico, que los autores denominan: de com-

[12] SARTRE, J.-P., o.c., 17.

[13] ID., *El ser y la nada. Ensayo de ontología fenomenológica* (Buenos Aires 1972), 11-12.

[14] Cf. FABRO, C., «Le fondement théorique de l'athéisme contemporain»: ScEcl XIV (1962) 351-374.

[15] Cf COTTIER, G. M., *Horizons de l'athéisme* (Paris 1969).

bate, de reducción teológico-filosófica y de disolución antropológica. Aunque cada período presenta características propias, no por ello pueden separarse, como si fueran completamente distintos e independientes. Los tres forman el cañamazo o clima donde emerge el ateísmo que nos toca vivir [16].

a) *Período de combate.* Representa la protesta contra la fe como fuente suprema de conocimiento por encima de la razón. En este período, dominado por el Racionalismo, se reivindica la autonomía y libertad de todos los sectores de la cultura: el científico, el filosófico, el jurídico, el político y el social frente a las instituciones cristianas. Ateísmo equivale aquí a inconformismo dogmático, religioso y autoritario. Prototipo de esta actitud es, en el siglo XVII, R. Descartes con su «ateísmo metódico». Sin ser propiamente ateos, los pensadores de esta época prescinden de la enseñanza tradicional y tratan de buscar la verdad tomando como única pauta la subjetividad humana. Partiendo de la evidencia de las ideas, llegan a un Dios fabricado conceptualmente por el pensamiento humano, que no tiene nada en común con el Dios vivo de la Escritura humanado en Cristo.

b) *Período de reducción teológico-filosófica.* Se extiende desde finales del siglo XVII y comienzos del XVIII hasta la primera mitad del XIX. Sus máximos exponentes son Spinoza con su *Tractatus theologico-politicus,* Kant con su obra *La religión dentro de los límites de la mera razón* y Hegel con sus *Lecciones sobre la filosofía de la religión* y *Fenomenología del Espíritu.*

El común denominador de este pensamiento es la consideración del mundo y del hombre como manifestación y realización del Absoluto. Por consiguiente, el fin y destino del ser humano no debe ser buscado en un ser trascendente al mundo y a la historia, sino en el mismo proceso de los acontecimientos llegado a su término.

Spinoza con su *natura naturans,* Kant con la verdad como patrimonio del sujeto humano y Hegel con su concepción del hombre como conciencia del Absoluto, propugnan un ateísmo racionalista en el que Dios aparece como el creador del mundo y garante del orden moral humano, pero no como providente y atento al cumplimiento y desarrollo del mundo y del hombre. Más que verdadero teísmo, es el suyo un deísmo o naturalismo religioso que termina con la sustitución de Dios por el hombre completamente desarrollado.

c) *Período de disolución antropológica.* Esta fase ocupa gran parte del siglo XIX y es representada principalmente por la izquierda hegeliana, concretamente por L. Feuerbach en sus obras fundamentales, *La esencia del Cristianismo* (1841) y la *Esencia de la religión* (1845). Feuerbach desenmascara la imagen idealista de Dios pro-

[16] BRETON, S., o.c., 27-30.

puesta por Hegel, denunciándola como ilusión y producto de la imaginación humana. Dios no existe en realidad más que como gestación de la razón del hombre y proyección de su esencia transfigurada. Es lo más humano de lo humano. Por tanto hay que desplazar los atributos divinos hacia su órbita natural, que es el sujeto humano, poniendo «hombre» donde la teología pone «Dios». «La esencia divina —escribe Feuerbach— es la esencia humana, o, mejor, la esencia del hombre prescindiendo de los límites de lo individual, es decir, del hombre real y corpóreo objetivado, contemplado y venerado como un ser extraño y diferente de sí mismo. Todas las determinaciones del ser divino son las mismas que las de la esencia humana» [17].

Con todos estos precedentes, aparece el ateísmo filosófico actual como culminación de un proceso crítico de la creencia religiosa y no como obra de un cálculo racional abstracto. Crítica que se presenta, a su vez, como reducción intelectual y liberación existencial, como acceso a la mayoría de edad de la humanidad, de la que la religión ha sido su inflexible pedagogo a lo largo de la historia. La conclusión general se traduce en la antropologización de la teología y en la disolución de la religión en un humanismo centrado en el culto al hombre ideal. Tal es el denominador común de los ateísmos que estudiamos a continuación.

II. FORMAS DEL ATEISMO CONTEMPORANEO

La tesis humanista común, que ve en el hombre idealizado la cota más alta del ser, es formulada de distinta manera. Entre la interpretación marxista de la religión, por ejemplo, y el ideal antropológico del existencialismo sartriano no hay coincidencia. Cada postura tiene su lógica interna, sin que por ello tenga que derivar necesariamente de un sistema filosófico concreto.

Reduciendo al máximo el amplio abanico de las formas ateísticas actuales, podemos clasificarlas en tres grandes grupos: ateísmo naturalista, que no admite más realidad que la materia y sus derivados; ateísmo antropológico, que hace del hombre la suprema expresión del ser; ateísmo ontológico, que reduce el conjunto del ser a un sistema de relaciones sin soporte ni fundamento ontológico distinto [18]. De ellas nos ocupamos a continuación, prescindiendo del ateísmo inspirado en el análisis lógico del lenguaje, que expusimos anteriormente.

[17] FEUERBACH, L., *La esencia del Cristianismo* (Salamanca 1975), 63.
[18] BRETON, S., o.c., 30-34; KASPER, W., *El Dios de Jesucristo* (Salamanca 1985), 34-65.

1. Ateísmo naturalista

a) *Ateísmo científico en general.* Por ateísmo naturalista entendemos el ateísmo científico en general que, basado en el método de la ciencia positiva, no admite otra realidad que la constituida por elementos físico-químicos y biológicos. Como vimos en su lugar, la ciencia pregunta por lo que hay; pero *lo que hay* es el mundo y el hombre como parte integrante y reflejo del mismo. El área interrogativa de la ciencia es, por tanto, la constituida por la unidad mundo-naturaleza, cuya realidad se reduce a estructuras y leyes. El ser no es más que la expresión conceptual de estas estructuras y de estas leyes.

Según esta metodología, no hay lugar para Dios, ni como realidad en sí misma ni como hipótesis explicativa de los hechos de la naturaleza. Más allá de ella no existe nada, siendo el mismo ser humano una pieza más carente de todo sentido trascendente.

Uno de los hitos principales de esta forma de ateísmo es, además de los indicados en la primera parte, el materialismo de los cultivadores de la Física en Francia en el siglo XVIII (Lamettrie, Holbach, etcétera), que elimina a Dios por considerarlo elemento perturbador del orden natural perfectamente inteligible en sí mismo. De este materialismo derivan muchos de los movimientos ateos en la actualidad, tan significativos como el evolucionismo rígido de Lamark, Darwin, Spencer, Simpson y otros; el materialismo dialéctico de los marxistas clásicos (Marx, Engels y Lenin) y de los revisionistas (Lefévre, Garaudy, Bloch, Schaff); el estructuralismo de C. Lévi-Strauss, Lacan, Althusser y Foucault. Por su especial significación e influencia, nos fijamos solamente en las líneas básicas del ateísmo marxista. Del resto nos ocupamos ya en la parte histórica de esta obra [19].

b) *Ateísmo marxista.* El marxismo lleva a cabo una crítica negativa del hecho religioso que culmina en la negación de Dios. Su ateísmo es, por tanto, una consecuencia lógica del materialismo que profesa [20], de modo que puede decirse que es un sistema intrínsecamente ateo [21]. Su tesis fundamental es la de la *praxis* humana o acción del hombre sobre la naturaleza, por la que éste se crea a sí mismo y reafirma su completa autonomía.

En la teoría marxista, el hombre ha brotado del proceso evolutivo de la materia animada por un movimiento ascendente, cuyo

[19] Para más detalles véase París, C., «El ateísmo del espíritu científico», en VV.AA., *El problema del ateísmo* (Salamanca 1967), 51-90; Dou, A., «Ciencia-técnica y ateísmo», en VV.AA., *Dios-Ateísmo* (Bilbao 1968), 91-112.

[20] Cf. Lucas, J. de Sahag., *Interpretación del hecho religioso*, ed.c., 112-143.

[21] Id., «Dimensión del hombre en el ateísmo contemporáneo»: ReF XXIII (1964), 21-29; Cottier, G. M., o.c., 105-109.

cenit es el cerebro humano, que segrega espíritu. No es que el cerebro sea el espíritu, sino que su organización material es tan perfecta que hace brotar la conciencia reflexiva como producto superior, lo mismo que el azúcar y el vitriolo, por ejemplo. No es el espíritu quien crea al hombre, sino éste, materialmente entendido, es el que alumbra al espíritu y a la idea, los cuales carecen de toda consistencia, a no ser la prestada por la realidad material de la fisiología del cerebro [22].

Pero hay que tener en cuenta, además, que el cerebro humano es un producto social, ya que, al enfrentarse con la naturaleza en el trabajo, multiplica las sensaciones, crea nociones y produce el lenguaje como instrumento de intercomunicación y desarrollo. Por eso «el hombre no es otra cosa, para el materialismo, que el resultado de influencias fisicas, fisiológicas y sociológicas que lo determinan desde fuera y hacen de él una cosa entre las cosas» [23]. En una palabra, todo es materia en movimiento, accionada por la contradicción dialéctica, en cuyo marco están comprendidas la naturaleza y la sociedad como partes integrantes de la realidad total regida por leyes perfectamente cognoscibles. Todo lo demás es superestructura o derivado de la base estructural primigenia [24]. En este sentido no hay verdades especulativas, sino solamente prácticas, cuya esencia es la eficacia y el éxito, propios de la técnica, que es lo único comprobable. Verdad especulativa y praxis marxista son incompatibles [25].

De este modo los marxistas extrapolan el orden técnico al campo universal del conocimiento, convirtiendo la verdad obtenida en la transformación de la naturaleza en la única verdad del hombre individual y colectivo, ya que la trama de lo real es homogénea.

Tampoco existen valores trascendentales ni normas éticas absolutas en la praxis marxista, ya que el hombre es el único punto de referencia de su comportamiento ético y de su actividad cognosciti-

[22] Cf. RODRÍGUEZ DE YURRE, G., «El ateísmo marxista», en VV.AA., *El problema del ateísmo*, ed.c., 136. «Lo fisico y lo psíquico sólo son las dos caras de una misma y única realidad. Lo que, considerado desde el todo exterior, se ofrece como proceso físico... es sentido interiormente por el mismo ser material como fenómeno psíquico de percepción... o de voluntad»: WETTER, G. A., «El materialismo dialéctico», en VV. AA., *Dios, el hombre, el cosmos* (Madrid 1959), 654.

[23] MERLEAU-PONTY, M., *Sentido y no-sentido* (Buenos Aires 1977), 142.

[24] Cf. COTTIER, G. M., o.c., 105.

[25] «La práctica es el único criterio de verdad»: *Les principes du marxisme-leninisme*, ed. Langues etrangères (Moscú 1962), 128. «El entendimiento humano —escribe Lenin— es capaz por naturaleza de proporcionarnos, y nos proporciona de hecho, la verdad absoluta, que no es más que la suma de verdades relativas. Cada etapa del desarrollo de las ciencias añade nuevos ingredientes a esta suma de verdad absoluta, pero los límites de la verdad de toda proposición científica son relativos, y aumentan o disminuyen a medida que progresa la ciencia»: LENIN, *Oeuvres*, t.14, ed. Russe, p.124.

va. Unicamente él responde del mundo y de la historia, sin que haya lugar para un Dios creador y providente. Aquí radica su ateísmo.

¿Quiere decir esto que el ser humano es la medida de todas las cosas, como pretendiera el viejo Protágoras? Ciertamente. Ello equivale a divinizarlo, puesto que es definido como praxis total, es decir, como trabajo individual y colectivo, como acción personal y social, como artífice de sí mismo y de la sociedad. «El hombre —escribió Marx—, que buscaba un superhombre en la realidad fantástica del cielo, encontró en él el *reflejo* de sí mismo; no se sentirá ya inclinado a encontrar solamente la *apariencia* de sí mismo, el no-hombre, allí donde lo que busca y debe buscar es su verdadera realidad» [26]. Por eso, «para el hombre socialista —continúa—, toda la pretendida historia del mundo no es otra cosa que la producción del hombre por el trabajo humano; el devenir de la naturaleza para el hombre tiene en sí la prueba evidente, irrefutable, de su nacimiento de él mismo, de su proceso de originación. Es prácticamente imposible preguntar si existe un ser extraño, un ser colocado por encima de la naturaleza y del hombre» [27].

La consecuencia atea de esta doctrina es ineludible, como apunta el mismo Engels: «Cuando sea el hombre el que proponga y disponga, entonces y sólo entonces desaparecerá este último poder extraño que hoy se refleja todavía en la religión, y con esto desaparecerá también el propio reflejo religioso, por la sencilla razón de que ya no habrá nada que reflejar» [28].

En una evaluacón crítica de este pensamiento, a Marx le compete el mérito de haber visto en el trabajo humano el factor que lo convierte en sujeto dueño del mundo, dejando de ser puro objeto de la naturaleza. Ha sabido poner de relieve el papel innegable que desempeña el mismo hombre en su propia realización y liberación. Pero, al admitir que el ser humano termina enteramente con su vida terrena y se hunde definitivamente en la nada con la muerte, no se entiende cómo puede suprimir sus limitaciones y superar su alienación. No hay tal señorío pleno del hombre sobre la naturaleza y sobre sí mismo si no existe un orden trascendente e irreversible donde el ser humano alcance su plenitud en una vida perdurable. Un Dios eterno que lo haga partícipe de su vida eterna.

[26] MARX, K.-ENGELS, F., *Sobre la religión* (Salamanca 1974), 93.
[27] MARX, K., *Manuscritos* (Madrid 1970), 155-156.
[28] MARX, K.-ENGELS, F., *Sobre la religión*, ed.c., 276.

2. Ateísmo antropológico. El existencialismo

La nota común de las corrientes existencialistas es su punto de partida, la existencia, entendida como experiencia vivida. Se trata de un concepto difícilmente comprensible por las notables variantes en unos y en otros. Todos coinciden, sin embargo, en considerar la existencia dato originario y hecho específico del ser humano. Consiste en la presencia al mundo, *être au monde,* y, por consiguiente, precede a la esencia. Para Sartre, el «para-sí se hace presencia al ser haciéndose para-sí (conciencia), y deja de ser presencia al dejar de ser para sí. Este para-sí se define como presencia al ser» [29]. En esto consiste la existencia en el hombre: un tener que llegar-a-ser interpretando al mundo.

M. Merleau-Ponty la considera como estar «abocado al mundo». Es esencialmente activa y se crea a sí misma en el curso de su obrar libre; es proyecto. «La existencia, en sentido moderno, es el movimiento por el que el hombre se abre al mundo, se coloca en una situación física y social que viene a ser un punto de vista sobre el mundo» [30]. En este sentido, la existencia humana no es más que la facticidad de la subjetividad que, en su contacto con el entorno, se realiza como ser en el mundo. Es cuna de significaciones y dadora de sentido, en cuanto que crea la realidad interpretándola.

En todo caso, por ser el punto de partida la existencia humana en lo que tiene de personal, el existencialismo, en sus diversas variantes, se centra en la noción de libertad como condición del hombre para hacerse eligiéndose a sí mismo de un modo o de otro. La libertad, requisito necesario del existir humano, es, por tanto, forma radical y elemento constitutivo del hombre.

Concebida la libertad en estos términos, sitúa a los existencialistas ante el difícil problema del sentido de la vida. ¿En qué medida la existencia del hombre está dotada de finalidad racional? ¿Es el hombre un absurdo? Este es el quicio de la cuestión de Dios, en cuanto que, para conferir sentido a la vida, el existencialismo se siente obligado a relegar a Dios y negar su existencia.

La tesis fundamental se enuncia de este modo: si hubiera Dios, tendríamos que eliminarlo, porque no permitiría interpretar la realidad y se opondría al verdadero ejercicio de la libertad humana. Es lo que Merleau-Ponty expresó con su frase lapidaria: «La conciencia metafísica y moral muere al contacto con el Absoluto» [31], y confirmó Sartre con su expresión de que si el hombre es libre, Dios no

[29] SARTRE, J.-P., *El ser y la nada,* ed.c., 176.
[30] MERLEAU-PONTY, M., *Sentido y no-sentido,* ed.c., 143.
[31] Ib., 191.

existe, ya que «el hombre es el porvenir del hombre» [32]. La razón de esta actitud no es otra que la concepción del hombre como libertad radical. Esto es, el ser humano no es nada previamente dado, sino lo que cada uno decide ser libremente. No tiene naturaleza ni esencia. Éstas se van labrando al filo de sus actos libres y, por consiguiente, son posteriores al hecho de existir. Son una consecuencia. Por eso el hombre es todo él elección radical y necesaria; algo que se hace a sí mismo por completo, porque, si desea ser, tiene que decidirlo en cada momento. Con la particularidad de que en cada uno de nuestros actos, además de comprometernos nosotros mismos, se compromete la humanidad entera [33].

De esta manera el hombre únicamente existe en la medida en que se realiza y no es «nada más que su vida» [34]. Fuera de esto no hay nada, porque «no es más que una serie de empresas, el conjunto de las relaciones que constituyen estas empresas» [35].

Así es como Sartre da por supuesto el mortalismo, en el sentido de reducir al hombre a su vida temporal y a la suma de sus actos terrenos. Su última elección, la que precede al momento postrero, la muerte, es su término definitivo. En consecuencia, no hay para él más vida que la presente y, al morir, se acaba todo entero y enteramente, desaparece por completo. Este elemento es clave para una interpretación atea de este sistema.

Pero existen otras razones que hacen ateo al existencialismo radical. Son fundamentalmente estas dos: la contradicción metafísica de Dios y su oposición a la libertad humana.

La primera es consecuencia inmediata de los presupuestos que acabamos de enunciar. En efecto, según Sartre, el fenómeno es toda la realidad del ser, que no es otra cosa que «ser-para-la-conciencia» que lo percibe y lo interpreta. Pero la conciencia, *pour-soi*, consiste en salir de sí misma y dirigirse a lo otro, al objeto o *en-soi*. En este acto se agota, pues solamente se da *interpretando*; es pura relación al *en-sí* (lo otro que ella). Ahora bien, estos dos aspectos son los dos polos de la realidad, opuestos e irreconcialiables, pero correlativos y necesarios, ya que el uno existe por el otro y para el otro. Para ser algo, el *para-sí* (conciencia) necesita al *en-sí* (objeto de interpretación), y éste requiere, a su vez, al *para-sí* para tener sentido. Realidad absoluta sería aquella que reuniera en sí misma y en un solo acto estos dos polos y dimensiones: pero esto es imposible y contradicto-

[32] SARTRE, J.-P., *El existencialismo es un humanismo*, ed.c., 21-22.
[33] Ib., 35.
[34] Ib., 29.
[35] Ib.

rio, porque un *para-sí* que, al mismo tiempo, fuera *en-sí* es inconcebible. Por eso Dios es contradictorio [36].

La segunda razón es de orden antropológico y se basa en la incompatibilidad de Dios con el hombre. Resumimos el razonamiento sartriano en estos tres puntos:

1) Si Dios existe, el hombre tiene que entrar en relación necesaria con El, ya que, por definición, Dios es la verdad y el bien a los que el hombre está abierto estructuralmente.

2) Pero el ser de Dios hace imposible el ser del hombre, en cuanto que lo absoluto niega lo relativo, lo necesario a lo contingente y lo perfecto a lo imperfecto.

3) Ahora bien, el hombre existe de hecho interpretando la realidad y obrando libremente; por consiguiente, Dios no existe. Es una quimera y pura abstracción desmentida por la existencia del hombre libre.

Se trata de un ateísmo antropológico, que explicamos a continuación, retomando los principios expuestos anteriormente.

Si el hombre es libertad radical, debe entenderse como proyecto de sí mismo, en el sentido de que construye su ser siguiendo el camino libremente elegido por él. De lo contrario no sería libre, ya que obedecería a normas externas que le marcan la pauta de su acción. Ahora bien, de existir Dios —suprema perfección—, tendría que ser autor de la naturaleza humana y valor supremo. Pero ambos aspectos entran en abierta oposición con el hombre, pues lo obligarían a ajustar su conducta de modo necesario a su naturaleza, diseñada de antemano por Dios, y a optar también necesariamente por el valor supremo que éste representa. En una palabra, tendría que acomodarse a la idea que Dios tiene de él (naturaleza) y perseguir el valor encarnado por el Absoluto.

En semejante contexto, el existente humano no pasaría de ser simple realizador de un modelo trazado por Dios, quedando reducida su libertad a mera ilusión e instrumento en las omnipotentes manos divinas, en vez de ser artífice verdadero de su ser y destino. El hecho de la experiencia de la propia libertad desmiente, según Sartre, estos extremos, ya que se presenta como la capacidad del hombre para aniquilar su pasado y proyectarse sobre el futuro sin norma objetiva que lo determine.

El hombre está condenado a autoinventarse en cada momento para llegar a ser plenamente él mismo. «El hombre está constantemente fuera de sí mismo y, al proyectarse y perderse fuera de sí, hace existir al hombre... No hay más universo que el humano, es decir, el de la subjetividad humana... Recordamos al hombre que no

[36] ID., *El ser y la nada*, ed.c., 19-39, 29.

hay otro legislador que él mismo, que dentro de su abandono es donde él decidirá de sí mismo... El existencialismo no es otra cosa que un esfuerzo por sacar todas las consecuencias de una posición atea coherente» [37]. La libertad humana es la única norma de sí misma.

Si queremos hacer crítica de este pensamiento, advertimos que los primeros elementos negativos nacen precisamente de su misma antropología. Cuando Sartre define al hombre como libertad radical, olvida algo tan importante como que el ser humano antes que nada es *hombre,* poseedor de un rostro, de unas maneras y ademanes, de unas necesidades, de una estructura, de unas exigencias, de unas tendencias; en fin, de una *naturaleza.* Por eso su elección se realiza siempre dentro del área concreta de esta naturaleza, la humana, y, lejos de ser radical, su libertad es encarnada y condicionada. No puede ser más que *libertad humana.*

Se dan unos ingredientes previos y constitutivos de la realidad humana que no son objeto de elección: la naturaleza, las circunstancias y la vocación. Ser hombre y constar de una instalación corpórea como forma de ser biográfica y existencial no es fruto de ninguna elección, sino obra de la naturaleza. Tampoco el tiempo, el lugar, la familia y la cultura. Estas y otras realidades se nos imponen y condicionan nuestra vida.

Es cierto que la elección es propia del ser humano, pero no lo es todo, ni mucho menos radical y absoluta. Elegimos entre las múltiples posibilidades que tenemos para realizarnos, pero dentro siempre del marco preestablecido de nuestra naturaleza humana, de cuyo ámbito no es posible salirse. Por eso no es legítimo afirmar que la realidad humana es elección o libertad radical.

Además, contraponer a Dios, valor supremo, a la libertad humana es desconocer tanto el concepto verdadero de Dios como el sentido mismo de la libertad. Esta se realiza en función de la verdad y del bien, está polarizada por el valor, ya que es la capacidad de hacer nuestro el bien que nos perfecciona, como atinadamente enseñó L. Lavelle. Ahora bien, Dios, que por definición es la verdad y bien absolutos, más que coartar la libertad humana, le marca la dirección y le asigna destino, siendo horizonte y meta de la misma. Es el valor sumo, en cuya posesión alcanza el hombre su plenitud y completo desarrollo como ser dotado de inteligencia y voluntad, facultades del bien y de la verdad.

Queremos decir con esto que el ateísmo antropológico del existencialismo, además de carecer de un fundamento ontológico válido,

[37] ID., *El existencialismo es un humanismo,* ed.c., 42-43.

opera con un concepto erróneo de Dios y desconoce la verdadera dimensión y sentido de la libertad como existencial humano.

3. Ateísmo ontológico

A diferencia del ateísmo anterior, el ontológico no cifra su doctrina en la pregunta por el hombre, sino por la realidad como tal. El campo de su interrogación es *lo que hay* en toda su extensión. Pero lo que hay desborda la naturaleza y la cultura. El ser es más que el hombre, que la sociedad y la historia. Es lo que constituye en ser a lo que hay. ¿Y qué es el ser de lo que hay?

La respuesta viene dada por una ontología que interpreta la realidad global como estructura gigantesca integrada por momentos, esferas, niveles y categorías que acaparan el sentido total del ser. Todo se reduce, según esta filosofía, a una red de conexiones sin soporte ontológico distinto e independiente. En todo caso, el ser no es más que un todo estructural intramundano formado por el entramado de las relaciones existenciales que tienen lugar en los diferentes niveles y estratos de la realidad empírica.

Para este sistema, la religión y creencia, como estilo de pensamiento, y el concepto de Dios, como ser subsistente, obedecen a un antropomorfismo o antropocentrismo de tendencia unitaria incompatible con la neutralidad propia del ser trascendente. Este, como vimos antes, ostenta una superioridad ontológica y axiológica que se aviene perfectamente, o, mejor, es exigida por la multiplicidad de los seres del mundo, imperfectos y contingentes. Por el contrario, la ontología que presentamos ahora ofrece una interpretación monista de la realidad marcada por un prejuicio teleológico de alcance universal y en clara oposición con la filosofía teísta.

Para mayor claridad, exponemos con la mayor brevedad posible el pensamiento de uno de los representantes de esta ontología, Nicolás Hartmann (1882-1950).

Hartmann hace suyo el sistema aristotélico sin aceptar todas sus tesis fundamentales e incorporando determinados principios de Kant y de Hegel, si bien supera los aspectos idealistas de éstos. Por otra parte, se opone abiertamente al positivismo, al materialismo, al subjetivismo, al vitalismo y a la fenomenología existencial. En su lugar profesa un claro realismo netamente distinto del idealismo del siglo XIX y de la fenomenología del XX [38].

[38] Cf. HARTMANN, *La filosofía del idealismo alemán*, 2 vols. (Buenos Aires 1960); *La nueva ontología* (Buenos Aires 1954); *Ontología*, 5 vols. (México 1965); *Metafísica del conocimiento*, 2 vols. (Buenos Aires 1957). Cf. VANCOURT, R., «N. H. et le renouveau méthaphysique» en RevThom (1954), 584-607 (1955), 138-158. FERNÁNDEZ, A., *Nicolai Hartmann y la Escuela de Marburgo* (Oviedo 1966).

Distingue entre metafísica y ontología. A diferencia de los clásicos, para Hartmann, la metafísica no es una ciencia, sino un conjunto de cuestiones carentes de solución adecuada. La ontología, en cambio, es el saber que llega al fondo de las cuestiones propuestas por la filosofía, porque descubre el sentido profundo del ser [39].

Por este camino llega al conocimiento del ser profundo. Este se da en tres esferas: el pensamiento, la idealidad y la realidad. Hartmann analiza propiamente la esfera de la realidad, distinguiendo en ella una serie de modalidades y de niveles que denomina *momentos* del ser (esencia y existencia), *planos* (realidad e idealidad), *modos* (posibilidad y realidad, necesidad y contingencia, imposibilidad e irrealidad), *grados* (materia, vida, conciencia, espíritu) y *categorías* o modos reales de conexión y de diferencia entre los diversos estratos.

De este análisis deduce un concepto del ser como simple facticidad o actualidad efectiva, determinación rigurosa que le impide ser de otra manera de como ha llegado a ser de hecho. Su grado supremo es el espíritu, el cual reviste tres formas diferentes: espíritu personal, espíritu objetivo y espíritu objetivante. El primero es individual y temporal, cuya característica es la libertad. Es la persona humana. El segundo es la vida espiritual tal como se desarrolla en la historia a través de los grupos humanos. Lo forman la lengua, el derecho, las costumbres. El tercero está constituido por las producciones del espíritu personal y por las manifestaciones del espíritu objetivo. Está integrado por la literatura, el arte, la ciencia, la filosofía y la religión. en una palabra, por la cultura.

Aunque el pensamiento de N. Hartmann supera el idealismo esencialista, como dijimos, y facilita una apertura efectiva a la metafísica, no rebasa, sin embargo, el ámbito de una filosofía inmanente sin posibilidad de abrirse a la verdadera trascendencia. Por encima del espíritu finito no existe otra realidad objetiva que la mera idealidad o pura abstracción de la mente. Su naturalismo larvado, de inspiración científica, impide que su especulación ontológica se abra a un ser trascendente personal, valor supremo superior al entramado mundano.

Entre ética y religión, entre libertad humana y providencia divina, existen, según esta doctrina, unas antinomias que hacen inconcebible la existencia de un Dios soberano. El grado supremo de ser es el espíritu personal humano, por encima del cual no puede existir ningún principio teleológico que lo determine. Si lo hubiera, el hombre desaparecería como ser moral y se anularía como persona. Esta se determina a sí misma, para después determinar al mundo, gracias

[39] Cf. BOCHENSKI, *Europäische Philosophie der Gegenwart* (Bern 1960), 171-182.

a su autodeterminación. De este modo el hombre aparece en la encrucijada de dos fuerzas heterogéneas, el mundo real y el mundo ideal. Pero sólo mediante la libertad humana los valores actúan sobre el mundo y cobran realidad. El hombre es el único responsable de ellos [40].

Estos principios filosóficos, concebidos por Hartmann a la manera de las categorías de las ciencias naturales y de las matemáticas, le impiden llegar a un principio o valor supraempírico real, fuente y fundamento de la realidad experimental. De ahí su concepción atea de la misma o, por lo menos, su actitud agnóstica ante ella.

III. VALORACION CRITICA DEL ATEISMO CONTEMPORANEO

A lo largo de esta exposición hemos emitido juicios de valor sobre cada una de las formas estudiadas de ateísmo. Habida cuenta de esta crítica, nos corresponde ahora una valoración conjunta porque, a pesar de sus diferencias, revisten todas una característica común con base en el principio de inmanencia. Este ateísmo se instala en tres niveles: fenomenológico, lógico y ontológico. Los tres son tematizados por la filosofía, descubriendo en ellos el verdadero sentido del ser. Un sentido que el ateísmo reduce a la realidad mundana percibida como totalidad autónoma, ya sea la materia, el hombre o la sociedad. Es *causa sui* y, como tal, excluyente de toda intervención foránea.

No obstante, las respuestas de cada una de las formas de ateísmo son antitéticas entre sí. No es lo mismo la concepción naturalista de la realidad que la antropológica. Ambas son inconciliables para un pensamiento consecuente. En la misma concepción antropológica surge también el conflicto entre el humanismo estricto y un posible antropoteísmo. Tampoco está exenta de contradicción la realidad concebida como superestructura y máxima expresión del ser visibilizado en el espíritu humano.

Además de estas antinomias, la interpretación atea de la realidad ofrece los siguientes interrogantes de difícil respuesta: ¿Es autónoma una realidad que se encuentra en trance de perfeccionamiento? ¿Puede ser *causa sui* un ser relativo y finito carente de principio y de fin en sí mismo? ¿Cómo se justifican la degradación progresiva de la energía (entropía) y la muerte individual frente al dinamismo y crecimiento de la realidad?

[40] Ib., 181-182. GONZÁLEZ ALVAREZ, A., *Manual de historia de la filosofía* (Madrid 1960), 498-499.

Para responder a estas cuestiones, retomamos los principios expuestos en la introducción de este libro sobre la estructura del preguntar humano, completándolos con dos afirmaciones de otro orden, uno lógico y formal y otro material y concreto. El primero muestra que la conciencia interrogativa del sujeto humano implica al Absoluto; el segundo analiza la dialéctica concreta de éste. A continuación exponemos esquemáticamente estos dos órdenes.

1. La idea del Absoluto y el movimiento interrogativo de la conciencia

Para no extendernos demasiado, recogemos en forma silogística lo que hemos venido exponiendo a lo largo de la presente obra, con aplicación al caso concreto del ateísmo actual.

La actitud interrogativa del hombre busca siempre la razón de posibilidad de aquello que indaga. En virtud de su lógica interna, esta razón tiene que ser absoluta y no puede remitir a ulteriores cuestiones. Con ello la actitud interrogativa alcanza necesariamente en su intencionalidad específica una condición de posibilidad absolutamente incondicionada. Ahora bien, para que esto suceda, tiene que existir un ser absoluto (Dios) como razón incondicionada y última de todo cuanto existe.

Semejante Absoluto cumple una serie de condiciones que lo hacen distinto del mundo y trascendente a él. Entre sus aspectos cuentan el no ser derivado ni derivable, cosa ni objeto, resultado ni efecto. Por contra tiene que ser fundamento, principio, causa primera y final, necesidad ontológica, infinitud, espontaneidad y libertad perfecta.

2. Dialéctica concreta del Absoluto

Para determinar la realidad del Absoluto, hay que recurrir a una analítica trascendental de la existencia, que desemboca necesariamente en unos existenciales determinados. Estos exigen, a su vez, unas condiciones para su desarrollo y realización que conducen a un fundamento que es, al mismo tiempo, energía unificadora y realizadora de todo. Un fundamento que, en su orden, no puede ser derivado ni causado, sino principio absolutamente último.

Ahora bien, ni el marxismo ni el existencialismo, con su idea del hombre como autor de sí mismo, ni la nueva ontología de Hartmann, con su concepción del ser como estructura, proporcionan una explicación coherente y racional de este principio último incondicionado

y absoluto. Los tres sistemas permanecen en un estado de penultimidad que postula, a su vez, un incondicional sin posibilidad de ulterior determinación. Un incondicionado de esta índole tiene que pertenecer a un orden ontológico superior al empírico y cambiante de las cosas.

Para terminar, debemos reconocer que la interrogabilidad del sujeto humano significa, en sentido positivo, que el hombre se rebasa a sí mismo en el acto de preguntar. Este hecho, reconocido por la antropología filosófica con Scheler, Portmann, Gehlen y Landmann, entre otros, comporta una apertura constitutiva del ser humano que, a diferencia del animal clausurado en sí mismo, sobrepuja sus situaciones concretas y transforma su entorno; se mueve en el área del ser por encima de sus instintos. El mismo Sartre se ve obligado a admitir este extremo, cuando afirma que el hombre es el «rebasamiento constante hacia una conciencia consigo mismo que nunca se habrá dado», es decir, «apetito de ser Dios» [41].

Pero ¿qué tiene que ver esto con Dios? ¿No será, más bien, que la naturaleza interrogadora del hombre no apunta a ninguna respuesta última? ¿Acaso la apertura del hombre no se abre, en último término, sobre nada? Las posturas ateístas que hemos descrito abogan por una respuesta negativa. Conducen al nihilismo.

Por nuestra parte respondemos a estos interrogantes en base a unos principios que enunciamos al comienzo de nuestro trabajo.

A diferencia de la interrogación de los nihilistas, la pregunta que hacemos sobre el fundamento de lo real apunta siempre a una respuesta posible dotada de sentido positivo. Aunque el interrogar está obligado a seguir preguntando más allá de cualquier respuesta obtenida, no tiene por qué desembocar en el sinsentido y carencia de todo interés, ya que el preguntar es siempre expectativa de algo y sólo se justifica en el ámbito de una respuesta prevista de algún modo. Nadie pregunta si en el mismo hecho de preguntar no percibe un germen de respuesta. Quiere decir esto que la interrogación humana sobre su existencia está referida de por sí a un fundamento último más allá de lo dado factualmente.

Dicha referebilidad tiene como objeto, en primer lugar, una entidad que sustenta al mundo y al hombre. Sólo después de haber tenido acceso a esta realidad fundante, es cuando el hombre puede cimentar su comportamiento respecto de ella y determinar su existencia, advirtiendo que es un poder que le proporciona una seguridad que ninguna otra instancia puede otorgarle. Es poder absoluto que lo conduce allende sus propias limitaciones, haciéndolo ser plenamen-

[41] SARTRE, J.-P., *El ser y la nada*, ed.c., 711-712.

te, y que lo concierne directamente en su intimidad profunda invitándolo a participar de su vida. Es un tú que lo interpela [42].

Desde esta atalaya no es difícil establecer la siguiente conclusión. El interrogar humano, capaz de sobrepujar cualquier situación real, no puede ir más allá de Dios mismo, ya que en virtud de su omniperfección e infinitud no es ningún dato ni realidad fáctica, sino Señor de la realidad y de la historia. Por eso se presenta como la respuesta definitiva a la pregunta radical del hombre y le insta a superar sus mismas limitaciones hasta su cumplimiento último insuperable [43].

En una palabra, Dios no aparece ni acontece en la vida del hombre como mera idea, respuesta aplazada o término de un raciocinio, sino como real presencia personal que alienta la vida cognoscitiva y volitiva del existente humano [44].

[42] Cf. LEEUW, G. VAN DER, *Fenomenología de la religión* (México 1964), 650-652.

[43] PANNENBERG, W., *Cuestiones fundamentales de teología sistemática* (Salamanca 1976), 180-196.

[44] MANZANA, J., «La vida de la razón y la afirmación de Dios», en VV.AA., *Dios-Ateísmo* (Bilbao 1968), 432-433.

VIGENCIA DE LA TEOLOGIA NATURAL

El recorrido histórico realizado por los vericuetos de la cultura y la filosofía es suficientemente elocuente para disipar cualquier duda sobre la posibilidad del conocimiento natural de Dios. Es un abanico de respuestas tan amplio y variado, que se imponen unas reflexiones para dejar las cosas en su sitio.

A lo largo de nuestro estudio ha quedado patente, por lo menos así lo hemos intentado, que existe un convencimiento generalizado acerca de la existencia de Dios, exigida y descubierta por el hombre en su tarea de pensar. La tesis contraria, que cuenta también con decididos partidarios, no se asienta en una base racional sólida ni se establece a estas alturas a nivel categorial y predicativo. Hoy no se trata de demostrar racionalmente la inexistencia de Dios. Cosa muy distinta es que las grandes decisiones sobre el mundo se tomen sin tenerlo en cuenta. Pero, evidentemente, este hecho no puede esgrimirse ya como argumento contra Dios.

Dejando a un lado los testimonios de la cultura religiosa, de la que Dios es su denominador común, debemos reconocer una vez más que la cultura de signo científico, en razón de su objeto y metodología, no sale ni entra en la cuestión de Dios. No obstante, es de todo punto necesario confesar que la ciencia, superados sus prejuicios antiteológicos, tiene que admitir serenamente su incapacidad para abarcar la realidad total y, por lo mismo, para dictaminar categóricamente sobre la totalidad absoluta. Las cuestiones de sentido y de ultimidad, fundamentales para el hombre, son inabordables por métodos científicos.

Ni que decir tiene que existen muchos campos en los que teología y ciencia trabajan conjuntamente, apoyándose una a la otra. Numerosos ejemplos demuestran que nos encontramos hoy en un estado en el que no sólo es posible, sino eficaz y provechoso, el diálogo sereno entre los hombres de ciencia y los filósofos-teólogos. No obstante, estos últimos consideran tarea ineludible determinar con la mayor precisión posible las fronteras del conocimiento de Dios. Dios no es un dato empírico ni un hecho más del mundo, pero tampoco una mera cifra o simple concepto traducido al lenguaje huma-

no. No se deja definir, precisamente porque es Dios y, como tal, carece de límite o definición.

En efecto, el interrogante que, como *cantus firmus*, ha dominado sobre nuestra exposición, ha sido formulado en estos términos: ¿Cómo es Dios, puesto que los entes son posibles? O en estos otros: ¿Por qué hay seres en vez de nada?

Para descifrar este enigma, el ser humano ha recorrido innumerables caminos que no pueden simplificarse. Desde el intuicionismo platónico hasta el más exacerbado intelectualismo (Descartes, Kant, Hegel) y el antropologismo de nuestros contemporáneos, en la base del conocimiento de Dios se encuentra siempre la razón humana, que rechaza la pura facticidad como última palabra y reclama un horizonte infinito de ser y de sentido. Ello no sólo permite, sino que exige también preguntar por lo absolutamente necesario y trascendente.

De este modo se abren las puertas del futuro último irreversible del hombre y de la humanidad, del que la tecnología, la sociología y la política no pueden dar cuenta cabal, porque se mueven en el área de lo efímero y son incapaces para obtener soluciones últimas. Sus mejores conquistas pueden convertirse, al fin y al cabo, en instrumentos de alienación y en situaciones de opresión.

En todo caso, ahí está la experiencia de lo insuficiente que constituye la trama de nuestra existencia y de la que brota la convicción de un fundamento necesario ontológicamente superior. El objeto de tal convencimiento, ciertamente racional, no es demostrable en el sentido en que la ciencia entiende la demostración, pero apunta inequívocamente a una entidad foránea que es el principio y la meta, la raíz y el punto de convergencia, el sentido y explicación de todo lo que existe. Un principio misterioso, indescifrable e inabarcable, sin el cual nada tiene sentido, pero en quien todo, especialmente el hombre, encuentra la razón de su ser.

Una realidad de esta índole no puede ser otro que Dios; pero Dios, si es Dios, nada ni nadie puede abarcarlo ni mucho menos comprenderlo, si él no se manifiesta libremente. En este caso, ¿por qué la llamada teología natural y a qué viene la teodicea? Para responder a esta pregunta, es inevitable un recurso a la historia, donde ha sido determinada de distintas maneras la relación de esta clase de teología con la única teología de verdad, la fundada en la revelación.

Tres son las funciones asignadas a la teología natural (teodicea para nosotros) en relación con la teología de la revelación: como preparación, como confirmación y como meta [1].

[1] Cf. MOLTMANN, J., *Dios en la creación* (Salamanca 1987), 72-74.

1. *Función preparatoria.* Santo Tomás incluyó la teología natural en los llamados *praeambula fidei,* en cuanto que trata de unas verdades previas a la fe y ayuda al hombre a preguntar por la revelación divina. Su tarea es, antes que nada, pedagógica e instructiva, porque, aunque versa también sobre verdades que pueden ser objeto de fe, éstas son descubiertas por la razón natural en su función interpretativa de la realidad empírica.

2. *Función confirmativa.* En relación directa con la fe, la teología natural pone de manifiesto la coherencia intrínseca de las verdades creídas y justifica racionalmente su asentimiento. En este sentido forma parte del *intellectus fidei,* ya que hace comprensible la fe a nivel de la razón. Lejos de oponerse a la teología sobrenatural, la confirma, clarifica y complementa, ofreciéndole la base racional necesaria.

3. *Función escatológica.* Este aspecto es el más complicado de los tres, pero está en conexión con los anteriores. Si la teología natural prepara y justifica, también anticipa (posee en germen) lo que un día será conocimiento completo y definitivo de Dios. Ni que decir tiene que la realidad experimental contiene en sí las huellas del Creador, cuya plena manifestación tendrá lugar el último día. Por eso, todo conocimiento de ahora es un conocimiento metafórico en cierto modo, como alegoría del mundo verdadero, ya que el estado actual es un anticipo del estado último y definitivo. De ahí que la luz de la naturaleza sea un reflejo, todo lo pálido que se quiera, de la luz de la gloria. El *lumen naturale* es en la historia preámbulo del *lumen gloriae,* pues no es en sí mismo foco originario de luz, sino reflejo de la única luz verdadera, cuyo resplandor brilla con todo su esplendor en la vida futura.

No existen, por tanto, dos teologías diferentes, sino una sola, como Dios es uno. Pero sucede que esa teología *una* es diversa en función de las circunstancias y condicionamientos temporales distintos [2].

Pero hay más. En un mundo como el nuestro, en el que está ausente el sentido del misterio y se ha perdido la fe, porque todo se reduce desmesuradamente a la percepción sensible, es completamente necesario reflexionar sobre los presupuestos naturales de la creencia. Esta es función de la teología natural o teodicea, ya que la fe no es una apuesta a ciegas o *sacrificium intellectus,* sino actitud consciente que da cuenta de su contenido, pasándolo por el tamiz de la razón. Una fe sin base racional es indigna del hombre y de Dios. Deja de ser verdadera fe [3].

[2] Ib., 73.

[3] Cf. KASPER, W., *El Dios de Jesucristo,* ed.c., 89-105; RAHNER, K., *Oyente de la palabra* (Barcelona 1967).

Es preciso reconocer, además, que la fe no es monopolio de nadie. Es patrimonio de la humanidad entera. Pero esto sólo es posible si encuentra fundamento en lo que es común a todos los hombres por encima de credos y culturas: la razón. De ahí que su racionalidad debe ser accesible a todos. Con esto no propugnamos la reducción racionalista de la fe ni pretendemos fundamentarla en algo distinto de sí misma y de su contenido (revelación). Decimos sólo que es a la teología natural a quien compete demostrar la racionalidad intrínseca de esta fe fundada en sí misma y desde sí misma, puesto que en su autofundamentación incluye el entendimiento. No olvidemos que la fe comporta siempre una opción responsable a la que no es ajena la teología natural. Este propósito alentó ya a los filósofos griegos a superar el lenguaje figurado del mito y a buscar el *logos* escondido en él. Desde los presocráticos hasta Aristóteles, pasando por Platón, vimos que la teología natural griega tiene un sentido de discernimiento y de crítica. La tradición escolástica, por su parte, a través de sus grandes figuras (Agustín, Anselmo, Tomás de Aquino, Buenaventura, Escoto), supo también descifrar el enigma de la relación de la naturaleza con el orden de la gracia, poniendo en claro la orientación dinámica de aquélla hacia una plenitud que no puede alcanzar por sí misma. Las dos fuentes de conocimiento, razón y fe, lejos de excluirse y contraponerse, se armonizan y complementan.

Aunque la filosofía moderna invierte los términos, atribuyendo a la razón un poder desmedido que eclipsa a la fe, no tardó mucho tiempo en oírse la voz de los teólogos y filósofos, tanto protestantes como católicos, reivindicando la función de la fe en todo lo que concierne a Dios mismo. Unos y otros terminaron por reconocer, si bien con matices diferentes, el auténtico programa de la teología natural, dando a entender con ello que no ha perdido vigencia, sino que reaparece de modo nuevo en su crítica más incisiva. W. Pannenberg y E. Jüngel, entre los protestantes, y K. Rahner y J. Alfaro, entre los católicos, son testimonios fehacientes de rabiosa actualidad.

Nacida para justificar la verdad del mito y de la creencia religiosa, la teología natural se hace consciente de sí misma y se convierte en vehículo que conduce a los últimos reductos de la naturaleza. Pero, como ésta implica también la libertad humana y comporta elementos históricos innegables, la teología natural no puede limitarse a una reflexión trascendental absoluta y abstracta. Debe abordar también las condiciones y los presupuestos objetivos de la naturaleza, incluido el hombre existencial. Por eso ha de referirse a los componentes históricos de la fe, aunque su función no es crear esa fe, sino dar cuenta de su credibilidad. En una palabra, la teología natural ofrece una realidad independiente que la fe revelada presupone. Esto es lo que significa que la teología natural busca la coherencia racio-

nal de la fe. Desentraña la razón ontológica del mundo y descubre la estructura esencial del hombre, que ponen a éste frente al Absoluto. Ambos descubrimientos facilitan su labor, y, si el segundo ha ocupado la atención preferentemente en los últimos decenios, el primero vuelve a hacerse tanto más necesario hoy que vuelve a ser reivindicada la filosofía de la naturaleza por parte de destacados filósofos, como Whitehead y J. Ladrière, entre otros [4].

La arquitectónica de este saber natural sobre Dios queda trazada en las páginas que preceden.

[4] Cf. GESCHÉ, A., «La création: cosmologie et anthropologie». RthL 14 (1983), 147-166.

INDICE ONOMASTICO

ACABOSE DE IMPRIMIR ESTE VOLUMEN DE «DIOS, HORIZONTE DEL HOMBRE», DE LA BIBLIOTECA DE AUTORES CRISTIANOS, EL DIA 5 DE ENERO DE 1994, VIGILIA DE LA EPIFANIA DEL SEÑOR, EN LOS TALLERES DE LA IMPRENTA SOCIEDAD ANONIMA DE FOTOCOMPOSICION, TALISIO, 9. MADRID

LAUS DEO VIRGINIQUE MATRI